Zet — sztuka kultura sprawy społeczne

DWUTYGODNIK POD REDAKCJĄ JERZEGO BRAUNA

ROK IV NR. 11 (83) | WARSZAWA, DNIA 1 LISTOPADA 1935 R. | CENA 50 GR.

Wyścig śmiertelny

Dwie są kategorje podstawowe historji: konieczność i wolność, czyli — formułując ściślej: *przeznaczenie* i *rozum* samorzutny. Istnieje pewien fatalizm dziejowy, który wyznacza narodowi jego zadania, funkcje i rolę życiową na scenie świata. Czynnikami tego fatalizmu są przedewszystkiem jego własne cechy plemienne, dalej jego położenie geopolityczne i geokulturalne, uwarunkowane przez przynależność do większych kompleksów rasowych czy kulturowych, wreszcie siły i dążności historyczne narodów, które z nim sąsiadują. Z tych wszystkich fatalistycznych uwarunkowań rodzi się siła motoryczna samych wydarzeń, będąca wypadkową olbrzymiego mnóstwa zbiorowych dążeń, potrzeb, przekonań i czynności wszystkich narodów, siła motoryczna, która jest nie czem innem, jak parciem niepowstrzymanem całej społeczności globowej, ku rozwiązaniu powszechnego problematu ludzkich dziejów.

Warunków owego fatalizmu, determinującego losy narodu, nie da się obejść i zniweczyć żadnym sposobem. Nie można przecież — zwłaszcza w dzisiejszych czasach — przesiedlić całego narodu, albo zmienić zupełnie jego cechy plemienne, lub też wyłączyć go z pod wpływów i warunków epoki, w której żyje. To też cały mechanizm wewnętrzny historji sprowadza się do tego: czy naród wypełni swe przeznaczenia *naślepo*, czy też świadomie, jako dobrowolnie podjęty obowiązek zbiorowy. Otóż dobrowolne, świadome dopełnienie przeznaczenia to *posłannictwo*. Prawdą historyczną i racją bytu każdego narodu jest jego posłannictwo. Kryterjum dojrzałości narodu stanowi to, w jakiej mierze zbliżył się on już do tego momentu zwrotnego, od którego poczynając, będzie on już kształtował swą przyszłość planowo, samorzutnie, przez wolną aktywność samookreślającego się rozumu.

Dwa są warunki przemiany przeznaczenia w posłannictwo: 1) naród musi poznać i zrozumieć do głębi istotę swych przeznaczeń dziejowych, 2) naród musi wytworzyć siłę rozumną, grupę czy warstwę, któraby umiała nakreślić plan działania i pokierować w sposób *wolny* temi czynnościami, do jakich naród jest *koniecznie* predestynowany.

Struktura metafizyczna przeznaczenia jest tego rodzaju, że składa się ono zawsze z dwu sił przeciwstawnych, które, jak plus i minus, wykluczają się wzajemnie. Ich przeciwstawność jest siłą motoryczną *ruchu*, tą djalektyką historyczną, którą niewyraźnie przeczuł a błędnie zdeterminował Hegel. Ale też siła ta jest ślepa i w istocie swej złowroga, bo gdy nie istnieje żadne wiązadło nadrzędne dwu sił przeciwnych, musi nastąpić ich automatyczne zderzenie, a w konsekwencji katastrofa, o ile zdążają one w kierunku *dośrodkowym*, zaś rozkład i entropja, gdy w dynamice ich przeważa tendencja *odśrodkowa*. W tem rys tragiczny samej idei Przeznaczenia, dostrzeżony już przez Greków, w idei Fatum metafizycznego, które jest wyższe ponad bogów, a nieuchronne i przemożne względem człowieka.

Przeznaczenie, wzięte w swej rdzennej, kosmicznej prostocie, jest potęgą niszczycielską, automatem nieodwracalnym, pochodem nakręconej sprężyny. Jego moment kulminacyjny jest *śmiercią*. Oto mus i tragizm każdego — czy to jednostkowego, czy narodowego przeznaczenia — o ile jest ono pozostawione samemu sobie. Tylko wyłonienie siły rozumnej, energji kierowniczej, zamieniającej ślepy mus na świadome, dobrowolne zobowiązanie, może uchylić śmierć, a sprowadzić triumf, zwycięstwo. *Silniejszem niż śmierć jest tylko posłannictwo.*

Warunki fatalne polskiego przeznaczenia nastawione są na wielki rozstrzygający czyn historyczny, na poddanie zaplątanej w antynomje Europie uniwersalnego planu przebudowy moralnej i politycznej. Wytyczne tego planu zawarte są w *polskiej doktrynie posłannictwa*, we wszystkich kreacjach naszej filozofji i poezji mesjanicznej, przedewszystkiem zaś w tej reformie powszechnej, jaką jest *filozofja absolutna* Wrońskiego. Oto jest idea ośrodkowa, ten rozum kierowniczy, pod którego auspicjami naród polski może dokonać zamiany przeznaczenia w posłannictwo.

Niestety, utrzymuje się wciąż w Polsce dnia dzisiejszego owo tragiczne rozszczepienie pomiędzy polskiem Bios a polskiem Logos. Życie narodu w państwie odbudowanem toczy się nadal po linji automatyzmu fatalistycznego, a myśl, ta samotwórcza potęga konstruktywna, kołace napróżno, osamotniona do zaplątanych w chocholi taniec dusz polskich. Przeciwstawne siły naszego przeznaczenia: antynomja obozu państwotwórczego i obozu wolnościowego wewnątrz kraju, a groźna antynomja faszyzmu i komunizmu, Zachodu i Wschodu, poza granicami, od zewnątrz, piętrzą się coraz gwałtowniej, dążąc do nieuchronnego starcia. Fatum dziejowe Polski odbywa swój pochód nieubłagany. Tam, kędyś, w niedalekiej może przyszłości nastawiono już zegar na „chwilę osobliwą", ku której zbliżamy się z maszynową nieodwracalnością. A tymczasem naród nic o tem nie wie, a co najgorsza *wiedzieć nie chce*. Jednostki, obdarzone dalekowzrocznem widzeniem rzeczywistości, czynią rozpaczliwe wysiłki, by zerwać ten czar śpiączki narodowej, zbudzić umysły i dusze współczesnych, stworzyć ów rozum kierowniczy, zdolny przesterować okręt naszej historji pomiędzy Scyllą i Charybdą zabójczego losu. Ale heroizm ich natrafia na bezwład nieprzezwyciężalnego oporu, słowa ich na głuchotę uszu i ślepotę oczu, alarmy na obojętność, ostrzeżenia na niechętne wzruszenie ramion.

Idea posłannicza, to dusza ożywiająca naród. Naród polski, po odzyskaniu niepodległego państwa, żyje bez idei, czyli, poprostu mówiąc, żyje *bez życia*. Jest to tem tragiczniejsze, że naród ten, urzeczony pozorami, łudzi się, że „zmartwychwstał", skoro opadły zeń zewnętrzne symbole niewoli politycznej; nie wie, że — pozbawiony idei kierowniczej — nosi w sobie nieuleczalny zaród śmierci. Możnaby dziś do tego narodu mówić słowami św. Jana z Objawienia: „Myślisz, żeś bogacz, a nie wiesz, żeś pusty i mizerny i nagi".

Społeczeństwo polskie popadło w chocholi sen, w hoholowską jakąś kołowaciznę „martwych dusz". Z jednej strony odbywa się w nim entropja wewnętrzna, zanik postępowy sił życiotwórczych, ów historyczny paraliż rdzenia pacierzowego, z drugiej strony zbliża się ku niemu, od zewnątrz, owa „chwila osobliwa", dająca mu możność, na jeden moment, odegrania roli protagonisty na scenie świata. I wraz z tą „chwilą osobliwą", do której nie jest on pod żadnym względem przysposobiony, zbliża się ku niemu *śmierć*. Bo naród, który konjunktury dziejowej nie wykorzysta i posłannictwa wyznaczonego nie dopełni musi umrzeć, będzie zmieciony bezlitośnie z powierzchni.

I oto rzecz dziwna, gdy się społeczeństwu naszemu odsłania te problemy, zakotwiczone aż w dno bytu zbiorowego, które każdego Polaka, jako tako wyrobionego umysłowo, dogłębnie obchodzić powinny, napotyka się na przeraźliwą obojętność. Powiedział kiedyś Wyspiański: „W Polsce zagadką Hamleta jest to co jest w Polsce do *myślenia*". Ale Polska myśleć nie chce, myśleć nie umie. Miał racje Słowacki: „Taka już o Tobie opinja w świecie, że dobra jesteś tylko do korda". Społeczeństwo nasze jest martwe, apatyczne, gorzej: spodlone. Wytrzebienie idealizmu przerażające, wszędzie psychoza strachu przed jutrem i zakłamania. Mówi się ludziom rzeczy *rewelacyjne*, stanowiące ich „być — nie być", a przytem oczywiste jak słońce, rzeczy wstrząsające powagą odpowiedzialności, które powinny zelektryzować każdy naród żywy. I *nic*. Reakcji żadnej. Tylko tępe, głupowate zapatrzenie, lub uśmiech leniwej wyższości, ciasnej zarozumiałości wałkoniów. Bolesny to zaiste proceder być widzącym pośrodku ślepych.

W tej pielgrzymce przez polski „ogród udręczeń", przez te osowiałe kręgi „martwych dusz", konstatuje się ze zdumieniem katastrofalną *niższość* i niedorosłość ludzi rzekomo nawet inteligentnych, w stosunku do pojęć, idej i problemów, które się im chce wbić łopatą w głowę. Mózgi „elity" polskiej okazują się absolutnie niepojemne na najbardziej palące problematy naszej rzeczywistości historycznej. „Infinitus est numerus stultorum", musi się powtórzyć za mędrcem. „Nieskończona jest liczba głupców". I ten brak pomostu między zacementowanemi mózgami ludzkiemi, a *prawdą*, która ich chce ocalić, bez której muszą zginąć, — stanowi najżałośniejszy dylemat.

Bo tu jest *mus*, którego te biedne karzełki uniknąć nie będą w stanie. Polska przeznaczenia swoje dopełnić musi, czyto naoślep, czy świadomie. Historja, jako Fatum, domaga się *postępu*, niczego więcej. Każdy naród „skazany" jest zgóry na wzięcie udziału w tym „trudzie trudów", i ostatecznie obojętnem jest dla maszynerji losu, czy popchnie on naprzód lokomotywę postępu przez swoją *śmierć*, czy przez swe historyczne *zwycięstwo*. Na dopełnieniu przeznaczeń polega przecież racja bytu narodu i prawność jego w ramach historji. Lecz jemu samemu sposób tego dopełnienia nie może, nie powinien być obojętny. Bo jeśli pierwsze jego niedociągnięcie do *posłannictwa* skończyło się utratą bytu politycznego, to drugie zakończyć się może kataklizmem gorszym jeszcze, śmiercią dosłowną, *doszczętnem wytępieniem narodu*, który Opatrzność dziejowa rzuciła w najbardziej eksponowane miejsce Europy, w ośrodek geopolityczny krzyżowania się gigantycznych, miażdżących sił historjotwórczych. Wypadki takie znamy z historji. Naród żydowski, odrzucając mesjanizm Chrystusowy, uniepotrzebnił się w dziejach. I w kilkadziesiąt lat później, w r. 70 po N. Ch. przyszła rzeź tak straszna że miljon żydów, połowa masy narodowej, została wyrznięta w pień przez żołnierzy Tytusa, a reszta rozproszyła się, jak rozmiecione wiatrem liście.

Wielki wizjoner, Wyspiański, przeczuwał ten *problemat winy i kary* w dziejach narodu. Śmierć Polski, zniszczenie narodu, przytłaczający patos trumny, to przecież centralna wizja jego twórczości, ukryte źródło jego tragizmu życiowego, atmosfera jego teatru. Straszliwy dylemat: pogrzeb — wesele, śmierć albo tryumf historyczny, tkwi u samych podstaw tego proroczego *teatru przyszłości*. I to jest także to, o czem somnambuliczne polskie „słabe głowy" wiedzieć powinny. Bo przyszedł czas „głoszenia prawdy z dachu" i trwożliwe chowanie głowy w piasek nie zda się już na nic.

Polska zabrnęła w impas nietylko gospodarczy. Rak toczy duszę polską, przeżera trzewia duchowe narodu. Społeczeństwo przypatruje się obojętnie, jak — w głuchej ciszy powszechnego obumierania — toczy się walka na śmierć i życie między samorzutnością polskiego Logosu mesjanistycznego, a bezwładem mechanicznego Fatum polskiego; jak się odbywa wyścig śmiertelny między *grupą ludzi rozumnych i dobrej woli*, będących dziś jedyną inkarnacją Polski świadomej siebie, Polski: podmiotu historji — a niepowstrzymanym pochodem warunków i determinant naszego przeznaczenia.

Sytuacja wygląda dziś tak: Jedynie mesjanizm (wronskizm), jako uniwersalna doktryna polskiego posłannictwa, może dzisiaj wyprowadzić naród i państwo z impasu, dać im ideję kierowniczą nadrzędną, likwidującą spór między obozem państwotwórczym i narodowym, i unicestwiającą obydwa bloki światopoglądowe: faszyzm i komunizm, narastające stałą groźbą u naszych granic. *Jedynie filozofja absolutna, ze swemi społeczno-politycznemi implikacjami uzdolnić może Polskę do odegrania roli opatrznościowej w obecnym kryzysie duchowym Europy*, wysuwając ją na czoło narodów, walczących o rozwiązanie powszechnego problematu historji. Jedynie wronskizm może sprawić to zbawcze przejście narodu polskiego od śmiertelnego przeznaczenia do świadomego, zwycięskiego posłannictwa. Wszystko zależy od tego, *w jakim czasie prawda ta zdoła przeniknąć wgłąb świadomości społeczeństwa i rządu polskiego*. Są w Polsce ludzie, którzy oddają wszystko, aby przyśpieszyć ten proces, którzy poświęcają całe swe życie tej właśnie idei. I są miljony „martwych dusz", których bezwład jest jak ten mur, który przebijać trzeba głową. Wiedza i byt, samorzutność i bezwład, to prawie lekcja poglądowa elementów metafizyki wronskistycznej.

To nowe apostolstwo jest prawdziwą martyrologją intelektualną. Oto problemat: jak zmusić do myślenia naród chory na śpiączkę, historycznie spodlony? Jak otworzyć oczy ludziom ślepym na oczywistość? Nasz wyścig z przeznaczeniem jest w tych warunkach jakimś morderczym, iście maratońskim biegiem. Jest to dosłowny wyścig śmiertelny.

OTOKAR BRZEZINA

Na ziemi róże nie przestają gorzeć

Idziemy znużeni migotem gwiazd, ciszą uduchowionych miast,
gasną nam pośród dróg słońca, jak smolne pochodnie wypalone,
za grobami, światami widzialnemi, nocami, wiekami, oceanami —
kłosy sierpniowym żarem kołysane, obłoki blaskiem obciążone

Dokąd uciec z huku wiecznego dzieła? Jak złamać jarzmo zakonu Twego?
Płomienną szatę swą jak ściągnąć w szaleństwie upału południowego?
Tysiąc śmierci jak z jednej czary wypić wargą spragnioną?
Tysiąc ócz jak na wieki zamknąć w jednem spojrzeniu olśnionem?

Bezmiary ducha! Współdźwięk tragicznych cisz i świateł! Kraj beznadziei,
gdzie gwiazdy w jeziorach nie lśnią, ani do wiosen się śmieją!
Gromady proroczych świtów! Nowego czasu purpurowe wschody,
na brzask ich przez tysiąclecia czekały narody!

Rozdrożem wszystkich światów jest ziemia, wichry jej nieskończonością grzmią,
boleść duszy jest ojczyzną naszą głębszą niż kosmos, wielekroć snem spotężniałą.
W łańcuchy skuci brańcy idą, najposłuszniejsi swobodni są
książęce ogrody dojrzewają zwycięzcom w miłości upałach,
znużone trudząc się śmiercią i boleścią swą.

Na ziemi róże nie przestają gorzeć, pod ziemią źródła grać,
w serca kochanków groty słońca bić, a wargi dzieci się śmiać,
święci w obłąkaniu zachwytu swego, z życia i śmierci wyleczeni,
oblatują snami, jak zranione orły skalne swe gniazda,
wyżyny woli suwerennej!

(Moderni Revue 1903).

Spolszczył *Antoni Madej.*

Tertium datur...

Moja polemika z prof. Ułaszynem

Wyjaśnienie merytoryczne: Prof. Ułaszyn wygłosił w Lublinie, na zaproszenie antyklerykalnej organizacji nauczycielskiej, odczyt p. t. „Państwo i Kościół w walce o szkołę". Odczyt ten wywołał ogromne poruszenie i zaognienie w miejscowej opinji publicznej; społeczeństwo podzieliło się na dwa obozy, które zaczęły zwalczać się namiętnie i obrzucać gwałtownemi inwektywami, nie znajdując między sobą wspólnego języka. Wówczas redaktor „Ogniska Nauczycielskiego" (w którem ukazało się streszczenie odczytu prof. Ułaszyna), rozumując słusznie, że zagadnienie tak doniosłe nie powinno utonąć w powodzi rozjątrzonych emocyj i obelg wzajemnych, postanowił rozszerzyć platformę zagadnienia, przez zapoczątkowanie dyskusji uargumentowanej. Zwrócił się do mnie, abym w tej dyskusji wziął udział. Dlaczego do mnie? Tłómaczę sobie to tak: Uderzyło go zjawisko zaciekłego, niepojednalnego przeciwieństwa, między ludźmi z obozów rozumu i wiary, owej *antynomji społecznej*, której istotę odkrył Hoene-Wroński i której rozwiązanie dał w swej doktrynie. Redaktor „Ogniska Naucz." postąpił logicznie i rozsądnie: Skoro doktryna Wrońskiego, a więc „filozofja polska", najwszechstronniej ujmuje *to właśnie zagadnienie*, należy odwołać się do tej instancji, wzywając do zabrania głosu redaktora jedynego w Polsce czasopisma, poświęconego studjom filozofji absolutnej. Zaproszony do dyskusji, zamieściłem w „Ognisku Naucz". art. p. t. „U źródeł walki laicyzmu i Kościoła". W myśl życzenia redakcji naświetliłem sprawę z punktu widzenia rzeczonej antynomji społecznej, wykazując, że prócz poglądu laickiego, antyklerykalnego prof. Ułyszana i prócz poglądu fideistycznego, antyliberalnego sfer kościelnych istnieje jeszcze jakieś *tertium datur;* że stanowisko, jakie zająłem było pośrednie, koncyljacyjne i nadrzędne, dowodzą tego już choćby takie tytuły: „Przestroga dla klerykałów" i „O czem radykali wiedzieć powinni".

W artykule mym wypowiedziałem szereg tez nowych, które powinny być dla dyskutantów swego rodzaju rewelacją intelektualną. Ale tak się nie stało; reakcja na mój artykuł (w kołach antyklerykalnych, bo sfery kościelne wogóle nie zabrały głosu) była inna. Tez nowych nie dostrzeżono, albo je rozmyślnie pominięto. Rozjątrzyło ich to, co w artykule moim sprzeciwiało się ich mniemaniom, nie zwrócili zaś wcale uwagi na równoległą krytykę jednostronności „kościelnictwa". Szczególnie osławiony „Wolnomyśliciel", napadając na mnie w sposób brutalny, przekręcił kłamliwie intencje mego artykułu, twierdząc, że „p. Braun... staje po stronie Kościoła i „rzeczy boskich" przeciwko rzeczom ziemskim" i uderzając w laicyzm „nie proponuje niczego lepszego i doskonalszego, uważając snać, że takie „lepsze" i „doskonalsze" już istnieje w postaci kościoła". Gdyby panowie z „Wolnomyśliciela" czytali Zet, wiedzieliby, że antynomja laicyzmu i Kościoła została przez nas scharakteryzowana w szeregu artykułów, i że triumf wyłączny doczesnego, materjalistycznego immanentyzmu z jednej strony, a zwrot do „nowego średniowiecza" z drugiej strony, uważamy za jednako zgubny.

Nie chcę tu jednak i nie mogę polemizować z „Wolnomyślicielem", gdyż pismo to reprezentuje jeden z owych ultra-jednostronnych punktów widzenia, od którego przejście do wszechstronnej pełni naszego *uniwersalnego* humanizmu jest fizycznem niepodobieństwem. „Wolnomyśliciel", jako organ dogmatycznego, fanatycznego ateizmu i areligjonizmu, przekonany być nie chce i nie może, gdyż straciłby rację bytu. Tragedja tej placówki leży w tem, że uważa się ona za forpocztę racjonalizmu, gdy tymczasem jest ona organem sekty mistycznej, pasorzytującej na światopoglądzie naukowym, jaką jest wolnomularstwo (najsmutniejsze to, że „Wolnomyśliciel" sam sobie z tego nie zdaje sprawy) *). Wolę przejść odrazu do polemiki z przeciwnikiem poważniejszym i bardziej odpowiedzialnym, t. zn. z samym prof. Ułaszynem, który zareplikował na mój artykuł z „Ogniska Naucz.", w przedmowie do broszurowego wydania swego odczytu.

Tertium datur...

Nie kontynuowałbym może polemiki z prof. Ułaszynem gdyby nie to, że jednocześnie z jego broszurą ukazał się w „Ognisku Naucz." nowy artykuł redakcyjny p. t. „Trzeba znaleźć właściwą platformę". Redakcja, wyraźnie zakłopotana wzburzeniem swoich „wolnomyślicielskich" kombatantów, usiłuje zbagatelizować moje argumenty, stwierdzając, że „teza prof. Ułaszyna... nie została przez p. Brauna obalona", uznaje jednak konieczność dalszej dyskusji. W ten sposób redakcja zdaje się rozumieć potrzeby owego „tertium datur", choćby ze względu na „ujemne skutki chaosu, jaki w zakresie *celów wychowania* (podkr. moje) panuje". To zobowiązuje mnie do sprecyzowania mego stanowiska poraz wtóry w formie przejrzystszej skoro pierwsza moja wypowiedź nie została zrozumiana. Ponieważ jednak imputowano mi — zzewnątrz — że narzuciłem się redakcji „Ogniska Naucz." z moim artykułem (co, jak dowiodłem wyżej, jest niezgodne z prawdą), chcę oszczędzić jej (i sobie) na przyszłość podobnych insynuacyj: dlatego przenoszę dyskusję na łamy „Zetu".

Prof. Ułaszyn powiedział dosłownie tak: „żadna kombinacja rzeczy ziemskich z nieziemskiemi, boskiemi nie jest możliwą"; na tem założeniu oparł twierdzenie, że szkoła, jako instytucja świecka, oparta o światopogląd naukowy, i kierowana przez państwo, mające wyłącznie cele ziemskie na względzie, musi odrzucić wszelką współpracę z religijnym, soterjologicznym ideałem wychowania (conajwyżej może ona włączyć w swój program nauczania naukę religji, jako jeden z przedmiotów fakultatywnych, mający na celu rozwijanie w uczniach czystej, niezdeterminowanej wyznaniowo *religijności*, z wykluczeniem dogmatyki, etyki „wyznaniowej" i historji kościoła). Miałem tedy prawo, choćby na podstawie tych dalszych praktycznych wniosków wziąć powyższe założenie za przyjętą przez prof. Ułaszyna *normę powszechną*. Obecnie dowiaduję się, że mówiąc o „rzeczach boskich" ma on na myśli nie cele i zasady transcendentne *wogóle*, lecz „dogmaty, doktryny i obrzędy kościelne, pochodzenia ziemskiego ale wydawane przez „kościół nauczający" za „rzeczy boskie"; dowiaduję się też, że dopuszcza on „kombinację rzeczy ziemskich z nieziemskimi" w życiu indywidualnem poszczególnego osobnika (znana teza: „religja jest sprawą prywatną"). Ale czy przez to platforma naszej dyskusji ulega zmianie? Bynajmniej; zostaje nawet wyznaczona jeszcze dokładniej.

Sprecyzujmy: Prof. Ułaszyn zgadza się ze mną, że kombinacja zasady immanentnej i transcedentnej jest możliwa *teoretycznie*, w filozofji (metafizyce) t. j. na terenie spekulacji oderwanej; ale, podobnie jak większość współczesnych, pozostawia tę sprawę na boku, nie wierząc w skutki praktyczne takiego spekulatywnego rozwiązania. Ma on na uwadze „stronę praktyczną, wierzeniową". I w tej sferze życiowej, *historycznej*, dostrzega on tylko swoje „aut-aut", niepojednalne przeciwieństwo światopoglądu laickiego i „kościelnictwa" z którego niema innego wyjścia, jak walka eksterminacyjna aż do zupełnego zniszczenia przeciwnika. Otóż tu właśnie różnimy się zasadniczo, ja bowiem twierdzę, że: 1) wyjście z tej ślepej ulicy istnieje, 2) przeciwieństwo niepojednalne znika na platformie nadrzędnej, 3) zaś to rozwiązanie nadrzędne daje właśnie ta „kombinacja teoretyczna rzeczy ziemskich i pozaziemskich", której prof. Ułaszyn, jako „metafizyce", oderwanej rzekomo od życia, nie chce przyznać żadnego wpływu bezpośredniego na realny przebieg historji.

Na czem polega przestarzałość i historyczna sztywność stanowiska prof. Ułaszyna? Oto na tem że tkwiąc w atmosferze encyklopedyzmu, *wewnątrz antynomji rozumu i wiary*, jako jeden z zaślepionych w walce zapaśników, nie umie przekroczyć tego kredowego koła, nie może się umieścić w owej perspektywie nadrzędnej, a nawet nie jest w stanie pomyśleć samej możliwości takiego rozwiązania. A na czem polega nowość i niespodzianość mojej tezy? Oto na tem, że znajduję się — całym sobą — poza tem nieszczęsnem kredowem kołem, że w umyśle moim zdołałem już skasować jednostronność obydwu wrogich światopoglądów, dźwignąć się ponad antynomję, oraz zużytkować *teoretyczne* jej rozwiązanie do praktycznego, *historycznego* jej rozstrzygnięcia.

To ostatnie jest najważniejsze: Twierdzę, że rozwiązanie spekulatywne (o ile ono istnieje) może mieć potężne skutki praktyczne. Twierdzę, że bliski jest czas, kiedy *filozofja*, (tak, właśnie filozofja!) przestanie być „czczą, oderwaną spekulacją", uprawianą szkolarsko w murach uczelni wyższych przez wyjałowione z poczucia rzeczywistości mózgi, a stanie się siłą realną, konstruktywną, wyprowadzającą ludzkość z tragicznego impasu problemów rzekomo nierozwiązalnych.

Odżegnywanie się od tych „spekulacyj" jest zwykłem błędnem kołem, jest odrzucaniem jedynej skutecznej *praktycznie* siły, bez której wasze wszystkie „walki o całego człowieka" są kręceniem się wkółko za własnym ogonem. Już słyszę ten stereotypowy zarzut: Braun „filozofuje", zaś nam nie trzeba filozofji, lecz praktycznych rozwiązań. Już słyszę narzkania: Poco ta wygórowana metafizyka, gdy nam chodzi o zagadnienie „życiowe", o stosunek Kościoła i Państwa na terenie szkoły. Cóż z tego moi panowie, kiedy od tej filozofji i metafizyki nie da się już wymigać w dziedzinie najprostszych rzekomo kwestyj i konkretnych problemów; kiedy to właśnie filozofja jest jedynem źródłem prawdziwie praktycznych rozwiązań; kiedy im bardziej „życiowe" zagadnienie tem więcej ma do powiedzenia metafizyka, już choćby dlatego, że samo życie jest metafizyką najgroźniej skomplikowaną.

A więc tak, panie profesorze: *tertium datur.*

Trzy przekroje historji

Wejdźmy na teren historji i zobaczmy czy moje „teoretyczne" i schematyczne rozwiązania nie są przypadkiem najbliższe owej istoty dynamicznej wielkich procesów historjotwórczych, do których odwołuje się prof. Ułaszyn, jako do instancji bezapelacyjnej. Dzieje naszego gatunku można rozpatrywać trojako: 1) od strony faktów (pseudohistoryzm), 2) od strony procesów długotrwałych, w ramach których da się wytłumaczyć fakty, czyniąc ją dla naszej myśli poznawczej zrozumialszemi (historja), 3) od strony prawidłowości nadrzędnej, czyli ogólnego *prawa postępu*, które tłumaczy nam nietylko charakter jakościowy procesów historycznych, lecz także ich rację, ich „dlaczego?" (historjozofja). Pierwszy punkt widzenia ukazuje nam dzieje, jako luźny chaos przypadków; ponieważ zaś rozum domaga się koniecznie jakichś uzasadnień, więc szuka się wówczas genezy tych przypadków w prymitywnych odruchach egoistycznych natury ludzkiej. Oto jest stanowisko „Wolnomyśliciela". Konflikt laicyzmu i Kościoła, rozpatruje się tam w świetle faktów deprawacji etycznej średniowiecznego kleru. To rozumowanie mające rzekomo wyjaśnić bez reszty konflikt historyczny tych dwu sił przeciwstawnych: laicyzmu i Kościoła, jest przeraźliwie symplicystyczne. Pseudohistoryk, zasuggerowany kłębowiskiem faktów, tą *brudną pianą dziejów*, zapoznaje procesy głębsze, dokonujące się pod powierzchnią; nie dostrzega on mianowicie, że Kościół — niezależnie od tych faktów zepsucia, świadczących o fatalnej *kruchości moralnej* samej natury ludzkiej — reprezentuje w dziejach ludzkości pewien *problemat transcendentny*, streszczający się w następujących tezach: 1) jest Bóg i są dusze nieśmiertelne, 2) istnieje w duszach ludzkich zło absulutne, dziedzictwo upadku istot rozumnych, które zagradza im drogę do przeznaczonej im nieśmiertelności osobowej, 3) dusze ludzkie winny dokonać rehabilitacji moralnej, t. j. otrzymać zbawienie, przez rzeczywisty akt odrodzenia duchowego. Ten trójpiętrowy problemat jest całą racją bytu Kościoła, który *bez niego* byłby bezsensownem zbiegowiskiem, zasługującem na rozpędzenie, zaś z *nim* jest instytucją, wyposażoną w prawność absolutną i w autorytet niezachwiany; ponieważ Kościół dotąd obstaje, bez kompromisów, przy tym problemacie transcendentnym, oczywistem jest, że traktowanie go, jako jakiegoś cudacznego przedsiębiorstwa eksploatacji ludzkiego strachu przed śmiercią, jako instytucji istniejącej dla celów doczesnych: „tuczenia się" kasty kapłańskiej kosztem wyzyskiwanych mas „wiernych", jest dowodem naiwności albo złej woli. Trzeba przyjąć walor historyczny owego problematu transcendentnego i stwierdzić odważnie, że walka laicyzmu z Kościołem jest w istocie swej walką ideału immanentnego, życiowego, doczesnego z koncepcją *zbawienia dusz poza grobem.*

Ten uczciwszy i głębszy punkt widzenia przyjmuje właśnie prof. Ułaszyn, jako reprezentant drugiej zkolei interpretacji dziejów (historyzmu). Uznając przeciwstawność tych dwu poglądów na świat, prof. Ułaszyn abstrahuje zasadniczo od faktów (poza które „Wolnomyśliciel" nie wychodzi) i usiłuje ogarnąć całokształt procesów historycznych, zapłodnionych przez walkę celów ziemskich laicyzmu i celów pozaziemskich Kościoła. Obserwując tę walkę na odgraniczonym odcinku *szkoły*, stwierdza on stały postęp jej zeświecczania, od czasów renesansu i reformacji, specjalnie zaś od sformułowania przez Bacona nowoczesnej tezy empirycznej, przenoszącej punkt ciężkości badań naukowych z „księgi świętej" (Biblji) na „księgę świata" (metoda przyrodnicza: doświadczenie) i wyzwalającej przez to myśl poznawczą z pod jarzma „spekulacji" i autorytetu. Prof. Ułaszyn obserwuje ten proces laicyzacji równolegle z postępami emancypacji państwa „oświeconego" z pod przemożnej hegemonji Kościoła, nie upraszcza go jednak przypuszczeniem, że to *fizyczne* zwycięstwo władzy świeckiej nad kościelną zadecydowało o emancypacji szkoły, przeciwnie, szuka determinant idealnych, historyczno-światopoglądowych. „Stało się to na skutek zwycięstwa światopoglądu świeckiego, opartego przedewszystkiem na niezależnej nauce, nad światopoglądem religijnym, opartym przedewszystkiem na teologji" (str. 18). W ten sposób kładzie prof. Ułaszyn u podstaw antynomji praktycznej Kościoła i laicyzmu, antynomję teoretyczną teologji i nauk. Przyjmuje on tedy, że to inne widzenie (i rozumienie) *rzeczywistości* przez te odłamy społeczności ludzkiej, spowodowało ich konflikt długotrwały. Dostrzega przeciwieństwo *aspektu transcendentnego rzeczywistości*, ugruntowanego na powadze objawienia, dogmatu kościelnego, oraz *aspektu immanentnego rzeczywistości*, gruntującego się na wyłącznej powadze poznającego rozumu, metody doświadczalnej. I na podstawie tegoż doświadczenia historycznego, na podstawie tego *co było*, chce prof. Ułaszyn wnioskować o tem *co będzie:* ponieważ dotąd postęp odbywał się w kierunku stałym *od dogmatu kościelnego do laicyzacji*, należy sądzić, że przyszłość przyniesie nam doszczętną likwidację dogmatu i „rzeczy boskich", nadprzyrodzonych, a całkowity tryumf ideału laickiego, „rzeczy ziemskich", przyrodzonych.

Tu znowuż słaby punkt jego rozumowania. Rzeczywistość zadaje kłam jego przewidywaniom. Od czasu rewolucji francuskiej proces ten nietylko, że nie posunął się naprzód, lecz wykazuje tendencje regresywne. Kościół w ostatnich latach „odgrywa się", walka staje się coraz bardziej zaciekłą. Świadczy to, że prosty, doświadczalny historyzm nie potrafi zdać sprawy z najgłębszych sprężyn dynamiki historjotwórczej. Jedynie punkt widzenia historjozoficzny może zdać sprawę z owych zagadek i niespodzianek, które niesie w zanadrzu każdy dzień jutrzejszy i o które potyka się bezradnie zarówno pseudohistoryk, jak i najsumienniejszy historyk. Historjozof wykracza poza statykę tego *co jest*, wnikając w dynamikę samotwórczego powstawania, wykrywając sposoby i prawidła owego tajemniczego „samorództwa" historji. Tylko historjozof może — w obliczu niepojednalnego przeciwieństwa dwu heterogenicznych prądów rozwojowych — powiedzieć: tertium datur, i *stworzyć*, w teorji przynajmniej, te syntezy i uwarunkowania nadrzędne, których reprezentanci tamtych kierunków jednostronnych *przewidzieć nie mogli.*

„Wiedza nie jest bytem"

Spróbujmy naprowadzić prof. Ułaszyna na ten nowy, nadrzędny punkt widzenia. Powiada on tak: „Czasy więc nowożytne to odwrócenie się od spekulacji, a zwrócenie się do świata otaczającego człowieka, a przez to *skierowanie też uwagi na sam podmiot doznający, badający, myślący* (podkr. moje). Powstaje przeciwieństwo spekulacji i empirji". Lecz czyż prof. Ułaszyn nie wie, że po epoce bezkrytycznego stosowania empirji, myśl ludzka szybko utraciła naiwną wiarę w bezwzględnosc eksperymentalnego poznania? Czy nie wie, że Hume, ów wykwit anglosaskiej filozofji sensualistyczno-rozsądkowej, zakwestjonował u podstaw zasadę przyczynowości, bez której empirja staje się czystym nonsensem? I że Kant, ratując empirję, przez ponowną legalizację zasady przyczynowości w oczach rozumu, zmuszony był sięgnąć znowuż do spekulacji (tymrazem już niezależnej, autonomicznej, odrzucającej powagę autorytetu kościelnego), aby wykazać, że przyczynowość jest jedną z apriorycznych norm kategorjalnych czystego rozumu, który w ten sposób wznosi się *ponad doświadczenie*, stając się jego warunkiem uprzednim? I czy nie rozumie, że skierowanie uwagi na sam podmiot myślący i analiza elementów transcendentalnych tego podmiotu zapomocą metody krytycznej, otwiera nową epokę, w której wiedza, rozważana już jako *element rzeczywistości*, zaczyna szukać *kryterjum prawdy* nie w „księdze świętej" (przedmiocie teologji) i nie w „księdze świata" (przedmiocie nauk), lecz w *samej sobie*, w samym podmiocie transcendentalnym — źródle wszelkich sądów,— nie posiadającym żadnego orzeczenia w świecie *doświadczenia?* Czy prof. Ułaszyn nie wie, że metafizyka krytyczna: 1) zatwierdziła dążność podstawową naszego rozumu *do absolutu*, t. j. do jakiejś zasady nadrzędnej, będącej źródłem wspólnym obydwu heterogenicznych elementów rzeczywistości: bytu i wiedzy, ordo rerum i ordo idearum; 2) zakwestjonowała *wyłączność* teologji i empirji w równej mierze, uprawniając je równocześnie, jako dyscypliny odrębne i współrzędne, odnoszące się: jedna do praktycznego, druga do teoretycznego rozumu; 3) zawiesiła w zenicie wszystkich dróg historycznego postępu ów ideał negatywny *niepoznawalnego*, zakładając przez to, *że dopóki rozum badawczy nie sięgnie do samej istoty absolutu, wyjaśniając ją w obrębie swoich metod i narzędzi poznawczych, dopóty religja ma nieograniczone prawo przechowywać swój problemat transcendentny, jako źródło i przedmiot absolutny wiary.*

Myślę, że prof. Ułaszyn wie to wszystko, wygodniej mu jednak, dla względów praktycznych, o tem zapomnieć. Prof. Ułaszyn pamięta o filozofji, jako tej która, w słusznem swem dążeniu do autonomji, porzuciła punkt widzenia dogmatyczny, przestała być „ancilla theologiae"; ale zaczyna milczeć o niej, z chwilą, gdy filozofja wykraczając poza ciasny krąg empirycznego poznania, odróżnia skoleji *wiedzę* od bytu i zakłada problemat *prawdy niewarunkowej.* Bo to pociągnęłoby prof. Ułaszyna w nieznane mu regjony *spekulacji nowej*, już nie tamtej, teologicznej, czerpiącej swój warunek objektywny z *objawienia*, lecz samorzutnej, niezależnej od warunków uprzednich, będącej wolnem „samorództwem" rozumu. Prof. Ułaszyn woli pozostać w obrębie XVIII-wiecznej antynomji teologji i nauk; bo przecież „od tematów i problematów zaświatowych, *niedostępnych dla człowieka*, (sic!) zaczyna się przesuwać zainteresowanie do tematów i problematów tegoświatowych, dostępnych dla człowieka" (str. 19). Dziwna rzecz jak tu mowa prof. Ułaszyna staje się podobną do mowy teologów ortodoksalnych. „Niedostępne dla człowieka".... więc gdzież ta uroszczona wszechmoc rozumu? Prof. Ułaszyn powiada, że w światopoglądzie świeckim pozostaje miejsce dla pierwiastków „irracjonalnych", inaczej nie byłby on całkowitym. Ależ dopóki pozostaje ta reszta irracjonalna, nie może być mowy o laickiej wszechmocy rozumu! Ostaje się wówczas wciąż to kantowskie *niepoznawalne* i Kościół jest wciąż uprawniony do walki z tymi, którzy przeczą jego prawdom nadprzyrodzonym, nie stawiając w ich miejsce nic określonego, amputując człowiekowi sam „elan transcendant" jego duszy, zabraniając mu latać, a pozwalając tylko pełzać płazowato po ziemi. Prof. Ułaszynowi z pewnością nie pomieści się to w głowie gdy powiem, że korzeń transcendentalny rozumu, ów kantowski „podmiot bez wszelkiego orzeczenia", znajduje się jednocześnie w kręgu tegoświatowym i zaświatowym, a zaś tam, gdzie zachodzi absolutna tożsamość rozumu z samym sobą, *antynomja przyrodzonego i nadprzyrodzonego znika wogóle:* podmiot, jako wiedza samowsobna, jest absolutnem „a priori" w stosunku do świata i zaświata. Są to dla prof. Ułaszyna rzeczy nowe, bo stoi on wciąż na stanowisku przedkantowskiej homogeniczności: rzeczywistość jest dla niego jednoelementowa, rzeczywistość jest dlań *tylko bytem.* A przecież gdyby chciał on przemyśleć dogłębnie kartezjańskie cogito ergo sum, zwłaszcza zaś ów komfort transcendentalny doktryn leibnicjańskich: *„wiedza nie jest bytem"*, zrozumiałby o co mi chodzi, i jakie przerażające w swej doniosłości perspektywy historyczne otwierają się dla ludzkości naskutek tego prostego stwierdzenia.

Suwerenność filozofji w ramach historji

W rozpoczętej na łamach „Zetu" dyskusji: „Wrońskizm a katolicyzm", rozpatruje Cz. J.-Kozłowski te atrybuty wiedzy (w funkcji *elementu rzeczywistości)*, oraz wszystkie implikacje tej nowej, najbardziej nowoczesnej metafizyki w stosunku do teologji i religji (problemat: rozum a wiara). Pisze on: „I tem właśnie filozofja, której przedmiotem jest *konieczność wiedzy*, różni się: w porządku immanentnym — od n a u k i, której przedmiotem jest *faktyczność bytów względnych*, w porządku zaś transcendentnym — od r e l i g j i, której przedmiotem jest *faktyczność bytów absolutnych*, jak Opatrzność, wcielone Słowo, dusza indywidualna, zło, upadek człowieka i t. p."... „Empiryzm, naiwnie brany za metodę poznania wszystkiej rzeczywistości nie jest ani trochę bardziej krytyczny niż „wiara prostaczków"..." Nauka i religja, empirja i wiara, to dwa sposoby, przez które *byt* — jako jeden z elementów rzeczywistości — *daje się*, przedstawia się, objawia się, naszej *wiedzy*. Tak oto rozum, „władza idej powszechnych a nie faktów indywidualnych" pobudowuje sobie, z dostarczonego sobie na tych dwu drogach materjału, obraz fenomenologiczny świata i zaświata, „rzeczy ziemskich" i „rzeczy boskich", jako dwu agregatów bytowych : względnego i absolutnego.

Cóż z tego wynika? Oto że antynomja nauki i religji istnieje rzeczywiście w płaszczyźnie historycznej *ewolucji naszego gatunku* t. zn. bytu przedmiotowego historji, jej koniecznego przeznaczenia: ale antynomja ta likwiduje się całkowicie na platformie *samorzutności twórczej rozumu*, t. zn. wiedzy podmiotowej historji, jej wolnego samookreślenia się, którego narzędziem jest *filozofja suwerenna.* Dopóki filozofja splątana była z teologją i naukami eksperymentalnemi, tak długo nie mogła ona dojść do samopoznania się jako *wiedza o wiedzy* (w przeciwieństwie do tamtych dyscyplin, stanowiących systemy połowiczne *wiedzy o bycie*) i tak długo nie mogła ona odegrać swej misji historycznej, jako realna siła konstruktywna.

Czasy obecne, to epoka przejścia ludzkości od celów względnych do absolutnych. Cechą tej epoki krytycznej jest: 1) dążność do *absolutu*, t. j. uniwersalnej zasady stałej, zdolnej usunąć permanentny chaos w dziedzinie ekonomicznej, politycznej, religijnej i umysłowej, 2) nieobecność *celu powszechnego*, powodująca rozłam na dwa obozy antynomjalne, uznające wyłączność swoich racyj i zmierzające do zupełnego wyniszczenia przeciwnika, 3) konflikt *rozumu* doczesnego i *wiary* w nadprzyrodzone, 4) poszukiwanie prawdziwego *kryterjum postępu*, zdolnego wyznaczyć w sposób apodyktyczny, dalszy kierunek rozwojowy ludzkości. Otóż historjozof-metafizyk musi stwierdzić, że *dwubiegunowość* ta jaką dziś obserwujemy na wszystkich polach rzeczywistości ludzkiej, zdaje się być potężnem narzędziem historji, bodźcem uniwersalnym, naglącym umysły współczesne do poszukiwania normy nadrzędnej, wystarczającej do zawieszenia chaosu, zażegnania konfliktów, wychowania harmonijnego człowieka przyszłości i wogóle do ugruntowania prawności międzynarodowej. I historjozof—metafizyk spostrzega, że norma taka powstać może tylko ze skrzyżowania się dróg *historji filozofji z filozofją historji.* Historja filozofji okazuje się, w tym aspekcie nowym, całkiem odrębnym, autonomicznym procesem rozwojowym, w którym ów *rozum samowsobny*, ostający się ponad antynomją przyrodzonego i nadprzyrodzonego, empirji i wiary, tych dwu sposobów ujmowania *bytu*, zdąża stopniowo ku najintymniejszym treściom transcendentalnym samego siebie, jako podmiotu idej i norm powszechnych, aby wreszcie rozpoznać się jako *wiedza o istocie wnętrznej wiedzy* i odkrywszy absolutną zasadę wszelkiej rzeczywistości, spełnić swe posłannictwo dziejowe: ustanowić absolut i cel powszechny, usunąć sprzeczność rozumu immanentnego i wiary w świat transcendencji, oraz ustalić nieomylne kryterjum postępu.

Myślę, że prof. Ułaszyn dostrzega, jakie są implikacje tej tezy *suwerenności filozofji*, odnośnie do stosunku wzajemnego państwa i Kościoła. Filozofja, w swej misji nadrzędnej (jako doktryna posłannictwa: *filozofja absolutna)*, przynosi nowy kodeks powszechny: *prawo prawdy*, które staje się dla historji apodyktycznem *prawem postępu.* Brzmi ono: Historja to proces (metoda) przejścia ludzkości, od konieczności do wolności t. zn. od objektywnych determinant przeznaczenia do planowej samorzutności rozumu. Motorem postępu historycznego jest przeciwstawność antynomjalna dwu aspektów bytu: immanentnego (cel ziemski dobrobytu) i transcendentnego (cel pozaziemski zbawienia). Państwo to system gwarancji życia doczesnego ludzkości, Kościół to system gwarancji życia wiecznego. Państwo i Kościół reprezentują dwa poglądy na świat, które w aspekcie naiwnym, znoszą się wzajemnie, zaś w aspekcie nadrzędnym koniecznie się uzupełniają. Dlatego rozdział Kościoła i Państwa mógł być aktualny wtedy, gdy rozum nie mógł wyjść poza antynomję „rzeczy ziemskich" i „rzeczy boskich"; dziś, gdy filozofja absolutna, *teoretycznie* przynajmniej, antynomję tę zlikwidowała, propagowanie takiego rozdziału jest *historycznie spóźnione.* Aktualniejszem i pożyteczniejszem będzie wytężyć wszystkie siły w tym kierunku, by Państwo i Kościół przyjęły swe *spełnienie rozumowe*, wznosząc się do tego absolutnego punktu widzenia, jaki odkrywa filozofja suwerenna. Dopomóc im w tem, przezwyciężyć ich bezwład statyczny, ich tradycyjną nieruchomość, można tylko przez utworzenie, wysiłkiem ludzi rozumnych i twórczych, nowego, *trzeciego zrzeszenia;* unji antynomjalnej, czy absolutnej, któraby świadomie koordynowała dążności i zadania odnośne Państwa i Kościoła, nasycając je stopniowo *prawem prawdy*, tem nowem widzeniem rzeczywistości, znoszącem wszelkie sprzeczności i spory.

Jest jasnem, że z tej perspektywy, *cel wychowania okaże* się zawsze bardziej rozległy, niż cele odnośne Państwa i Kościoła. Przedmiotem wychowania jest *człowiek*, t. j. sam ów transcendentalny *podmiot historji*, który, przez grę wzajemną ziemskich (realnych) i pozaziemskich (idealnych) celów postępu, dźwiga się stopniowo do samopoznania swej samorzutności osobotwórczej, uzdalniającej go do *samostworzenia.* Historja filozofji z jednej strony, a filozofja historji z drugiej strony, to dwa filary nowej pedagogiki uniwersalnej, otwierającej perspektywy na *pełnię samostwórczą człowieczeństwa.*

Jerzy Braun.

---

*) Niski poziom intelektualny „Wolnomyśliciela" usprawiedliwia to moje uchylenie się od polemiki. Jak tam jest z tą „wolną myślą", dowodzi oburzenie p. Opolskiego, autora artykułu „Laicyzm a kościelnictwo", na redakcję „Ogniska Naucz.", że śmiała poddać dalszej dyskusji tezy takiego rabina myśli laicystycznej, jak p. Ułaszyn: „Okazuje się więc że wywody znanego uczonego trzeba dopiero przedyskutować, myśli pogłębić i tam dalej, i dopiero wtedy będą pozytywne wyniki". Oczywiście drogi panie. Cóż to za strojenie w togę nieomylności?! Przecież to w tym samym artykule pisze pan, że „wiedza ludzka to systemat subtelnego powątpiewania"..., skądże więc ta „Roma locuta"? Ja, w moim rzeczonym artykule nie czynię nic innego tylko „subtelnie powątpiewam" w kompetencję prof. Ułaszyna do rozstrzygania bezapelacyjnego problemów, które podjąć może, bez obawy potknięcia się, tylko filozof - humanista, o głębokiej dyscyplinie spekulatywnej, zdolny do myślenia rozległemi kategorjami *historjozofji genetycznej.*

KOLUMNA POETÓW

ANTONI MADEJ

Dzieciństwo

Zaczęło się tak:
żałobne chorągwie strzępił wiatr,
głos księdza darł niepokój jesieni,
leciały kruki — czarne zimy ptaki,
potem trumna odeszła w nieznany trakt, —
zostały mi po niej w oczach cienie,
nie było już matki.

O wieczory, jak dymu duszące smugi,
kiedy z lasu zwiezione drzewo trzaska w ogniu kuchni!
Szły dni szeregiem długim
skąpo i nieufnie.

Od mrozu skrzypiały gonty w dachach
w ciemne, zimowe noce,
budziłem się i wytężałem oczy,
jeżył mi włosy strach.

Najgłośniej mówiła zima srebrnym śniegu blaskiem,
najmocniej wabiły olchy, stojące nad potokiem,
ich drobne szyszki na tle białych obłoków
migotały, jak czarne gwiazdki.

Drogi wtedy się kładły myślom nieudolnym
w świat, który dopiero stawał się prawdziwy.
Przyglądałem się w zdumieniu kwiatom polnym,
wierzbom, gruszom i iwom.

Te chwile rozsypują się jak pęk promieni,
ileż barw ma wiosna i lato,
ile szumu i zieleni
w sadach przy chatach!

Sny kołyszą długo i odważnie,
przechodzi się środkiem marzeń z podniesioną głową,
każde słowo
jest jednem z cudownych wydarzeń.

Lecz życie także nie śpi, kłębi się i wichrzy,
maczugą trosk łomota w dni, jak w bębny,
powoli szeptom najcichszym
zapadać trzeba głębiej.

Krwawe głogi przydrożne pachną cierpko,
miąższ tarek rozpływa się na języku jesiennym smakiem.
W domu pusto i głodno,
za domem blisko
pól szlaki —
kartofliska —
rozwłócza się po bróździach wzrok,
szukając żmudnie niewyzbieranych ziemniaków.

Jakże przyjemnie, gdy o szyby siąpi deszcz,
gdy w kominie wyje wiatr,
ziemniak pieczony jeść
i słuchać, jak trąbka żołnierska dzwoni
dalekim marszom w takt.

Bo było tak:
żołnierze uczyli się na trąbkach grać
koło nas na cegielni.
Wtedy mogłem w oknie godzinami stać,
szumami dźwięków uszy mi wypełniał
zewnętrzny świat.

Dzieciństwo trwało.
Na zachodach i wschodach ostrzyły się ócz spojrzenia.
Przemawiała do serca ziemia
uroków swoich chwałą.

WACŁAW IWANIUK

* * *

O wieczorach przeżytych i szarych
gdy się kończą jak wiersz zapomniany
zaczynają bić nagle zegary
zaczynają jęczeć wszystkie ściany

ktoś bemole sypie przez gałęzie
i smyczkami zawodzi po sadzie
niebo ciężko w atramencie grzęźnie
jak październik w martwym listopadzie

drży za oknem i pluje krwią wrzesień
myśli toną w omdlałych godzinach
w nocy przyjdzie i zostanie jesień
jak strzaskany posąg Apollina.

JÓZEF CZECHOWICZ

Ta chwila

ręko smagła otwórz okno dnia z podwórka utocz
i nalało się jak w dzbanek soku godzin zimnych
oddech gęstwin równomierny deszczu tupot
przyśpiew rynny

to jest w kuchni dom na pradze niedaleko remiz
tramwajami co za czerwień ulice się dławią
a zły odblask bije zorzą po kamieniach
i deszcz i deszcz i deszcz i deszcz i deszcz

oczy patrzcie senna topiel szyby w siwym dreszczu
tęczy szabla kropel magja chmur ciężkie delfiny
upadają na twarz ziemi cieniem wieszczym
srebrnym hymnem
srebrnym hymnem deszcz i deszcz i deszcz i deszcz

HENRYK DOMIŃSKI

Kołysanka

Klingi mroków na firankach drżą,
za szybą meteory wiążą się w złoty klucz.
Przez kosmos płynąć leniwie jak prom
tratować ciszę planet, w płonące atomy ją tłuc

a muzyka rzęsy czesze smukłemi palcami
refleks lamp myśli zatapia jak port
nie pytać, nie krzyczeć, nie biec za wami
gdy dzwony uderzą o białą żałość stor

ach wspomnienia...

STANISŁAW PIĘTAK

Pogrzeb

W burym sześcianie mgły plusk skrzydeł —
gdzie twoje ręce? — Nie otrzymam już z nich
zawoju snu i dobrych słów.
Z rudych cieni drzewa, rudy korowód ulicy.
Wszystko osnute jest w szary blask
i w kropel nieczułe od smutku oczy.

Jak obcy jest dotyk —
uciekają cierniowe wieńce rdzawych liści,
szumu samotny smak.
W czarnych włosienicach żałość pod niebem uchodzących głów
jest może dniem, może chwilą.

Wysoko panienki łonami cichną o twój cień.
Jak smutny mak
drży im na ustach dym skargi.
W drżeniu rąk, w niemocy zduszonych piersi
są biedne,
oczami z błękitnego srebra szlochają ku świecom.

Ciebie niema.
Płonie ogromna kula,
na siwym dnie, jak mały pyłek leżysz.
Z twojego przebywania woń dłoni, oczu i ucisk słów
zatrzymam — bolesny jak w snach,
lecz ciężaru przemijań nie unieść...
Gdy zawiruje tęczami szklana ziemia,
do jakiej modrej wody przytulę twój niknący kształt?

To ciągle myślę między dziesiątym a jedenastym słupem.
W ustach kamienie, siny ołów,
ku przełykowi podpływają ośmiornice:
płynna stal.
Nie drżałbym, gdyby nie ognistych obłoków muzyka.
Jak huk szarugi dołem łopot czarnych skrzydeł.
Każdy ton drży w uszach.
Z drzew wybuchają słowa upiornej sumy,
żaru grzmiących nad głową w płomieniach podków nie przetrzymam.

I znowu plusk krwi w odpływ jesiennej dali.
Długo snuje się powiew zagubionych w śmierci rąk.
Idę — rozstanie brzóz na rozstaju
jak złocistych włosów złoto — smutny pąk.
Zlatują gorzkich kształtów mgławice,
wymiary innego kraju.

Dziś nie trzeba już nic.
o móc zamknąć oczy na gorycz zjawisk, barw,
móc płynąć jak dziecię w snach —
płynąć...

WACŁAW MROZOWSKI

Wspomnienie czwarte

Oczy tonęły w mgle zawieszonej nad rzędem wierzb
trzymających się ciepło za ręce,
a miasto spało.

Wozy kolorowe — pełne wstążek utkanych z tęczy
obsypane orderami korali
popychał do przodu chłopiec stojący na drugim brzegu
zaklęty w korę wierzbową.

Księżyc płaski talerz miedziany — pływał po niebie szumem
puszczonym dyskretnie z ust wiatru
i wisiał nad srebrnym krzyżem rozmodlonego kościoła
jak serce - słowo na ustach.

Nie trzeba powtarzać.
Nie było lalek ze szmat, ani drewnianych pajaców
tylko oczy srebrne — dwie czyste kule szronu —
przed domem
staliśmy z ciszą we dwoje wpatrzeni w niebieski krzak róży,
a gwiazdy się kładły na oczach i do snu usypiały.

Tam, gdzie teraz myśli osiadają mułem
zbłąkany — piętnastoletni człowiek
przeczułem,
że to będzie w dwudziestym pierwszym.

Smutku mój zawieszony na płocie obrosłym gęstwą powoi
odleć —
wznieś się nad Chełmem zielonym,
kamieniem się utop w Uherce bez dna.

O miasto zwiastujące lato z srebrnym krzyżem rozmodlonego kościoła,
miasto ponure jak zbrodnia —
zwróć serce — — —
Zakochane motyle - kolorowe skrzydła
włóczące się alejami brzóz pod stawem zarosłym
odlećcie ciszej niż ja.

Kiedy oczy tonęły w mgle zawieszonej nad rzędem wierzb
trzymających się ciepło za ręce
miasto spało.

Wozy kolorowe pełne wstążek utkanych z tęczy
Stańcie — —
obsypane orderami korali —
już nie będę popychał do przodu
ja — stojący na drugim brzegu
chłopiec — zaklęty w korę wierzbową.

Do siostry

Kryście.

Tak, kochanie — oboje tęsknimy sami nie wiedząc do czego
i odpływamy w smutek jak pociąg w wilgotną siność
mijając się dłońmi w powietrzu.

W jakiemś mieście na cichej prowincji otulonej płatami zadumy
idziesz po ścieżce wśród pola z ojcem strapionym pod rękę
i gubisz myśli po drodze.

Niewesoło ci jest — niewesoło, ale wiedzieć o tem nie można,
bo przestrzeń choć zimna — dzieli
i zbliża duchy jak grób.

Kiedy będę to ci opowiem o strasznej jak żywioł stolicy,
z oczyma szafirowemi utopionemi w Wiśle,
od których wieje chłód.

Ale pisz więcej i częściej, —
listy długie jak spojrzenia kwiatów wystraszonych podmuchem wiatru
co cię boli — co cieszy — co będzie — ....

Tak, kochanie — że ci smutno wiem —
gość przyjechał z dalekiej północy i szczepionkę zostawił na ustach,
a ona zakwitła żalem.

W oknie oczy nie patrzą na zachód,
bo te drugie już zaszły w Krakowie
jak lampy w bladą mgłę.

Potem sznur ludzi żałobnych — najbliższych, bliskich, dalekich —
dążył w pochodzie cmentarnym w objęcia ciemnej nocy
dźwigając żałość na plecach.

Nie wiedziałaś o śmierci wcale,
bo dnie wolne biegły w nieładzie niosąc w swych dłoniach szczęście
jak plamki krwi na wargach.

A potem przyszedł dzień zwiastujący tragiczną prawdę
i krepa opasała rękaw niebieskiej sukienki —
i teraz jest tylko żal.

Ale to nic. My z pokolenia, które cierpi —
wędrowcy tęsknot jak szum wiatru dalekich, —
my już jutro inni będziemy.

JERZY BRAUN

I rzekł Gautama

(Fragment z „Djalogów fikcyjnych")

Gruba, wilgotna mgła oblepiła wschodni stok Góry. Gdy z dołu zieje głuchy, miarowy łomot śpieszących się bałwanisk, gdy rozmach odwiecznej kołyski wtacza tam na syczące pomosty pian rozpaczliwe, zbłąkane łodzie, wyżej, nad ostrozębcami perci skalnych rozpostarła się cisza biała jak śnieg i śmiertelna jak całun. Niewyraźnie majaczeją baszty okolnego muru i z trudem przedziera się przez oddech zapierające mgliste zwały monotonny zaśpiew braminów z obrosłej posągami świątyni. Wielkie, obłoczne milczenie podchodzi wciąż w górę, powlekając zasłonami swemi urwiste ścieżki, wijące się serpentynami jak żółte węże hen, ku powietrznej wyżynie.

Przewodnikiem jest tutaj chyba ten monotonny dzwon gongów, nawołujący jakby ustawicznie ku czemuś, czego przyprószeni cierpieniem mieszkańcy zaplątanego w Karmę padołu nie zdolni są zrozumieć.

Bum, bum! — przyzywa gong umieszczony gdzieś w sercu mglistej otchłani. Bum, bum — kołace gong do uszu, do wyobraźni, do uczuć nawpółświadomych. — „Przyjdźcie tutaj, którzy łakniecie pokoju i wyzwolenia i wszechpoznania". A teraz rozdarły pomrocz posępne, uroczyste trombity i dmą co tchu jakiemś smutnem, nostalgicznem zwiastowaniem. Tam gdzieś, skąd wydmuchują rury trąb głos ten niepojęty, zbiegają się wszystkie kresy ciernistych wędrówek w jeden śródgwiezdny węzeł. Tam gdzieś... Słuchajcie, słuchajcie!

Delikatny, jak pociągnięcie pendzla na jedwabiu, cienki jak kontur, robiony tuszem tybetańskich sztukmistrzów, żółtawy, jak papier chiński ciągniony z włókien, rysuje się na tłach skróconych mgłą perspektyw klasztor, osadzony na przełęczy, bodący przestwór zrębem kamiennego przyczołu. Oto brama zatrzaśnięta jak wieko trumny. Oto rury surm wytknięte z poza ceglanych framug. A tu znów zagięte, rogate węgły dworzyszcza. Labirynt opajęczonych mgłą dachów ostrokończastych, wykuszów, krużganków i tarasów. Małe okienka cel, wrysowane pokornemi kwadracikami w rozpostarte płyty pionowe ścian klasztoru.

Dziedziniec. Olbrzymi zarys drewnianej ramy, u której zawieszony okrągły talerz gongu odbrzękuje wibrującem szlochaniem regularnie nań spadającym uderzeniom. Odklejone od ścian, zamazanych białawym oparem, przemykają się razporaz ku wrotom wewnętrznej budowli wysokie postacie mnichów w pomarańczowych, krwistożółtych sutannach.

Wniknijmy do refektarza. Prezyduje tu przeor siwy jak gołąb, przesypując w kościanych palcach poświęcane gałeczki różańca. Przy krześle jego, z prawej i lewej strony, milczące mnichy. Przepaścista komnata o wyżach wtulonych w płaszcze mroku, pełna jest siedzących i stojących postaci. Wyposzczone, umartwione ciała jednych dziwnie się kłócą z różowemi policzkami drugich, ognistszych i młodszych. Głosy twarde i miękkie, drewniane i dźwięczne jak gong, dudnią raz poraz w oddającem echo wnętrzu. Pomimo dnia jest tak ciemno, że wielka metalowa lampa pali się różą płomienia, wiszącą na długim, umocowanym u sklepienia sznurze.

— O święci bodhisatwowie — zapytuje głos z ciemnej nyży — odpowiedzcie na to, co ważne w pierwszym rzędzie: Jeżeli wszechprzyczyna jest wszechprzyczyną, to dla czego wszechprzyczyna nie wyładowuje swych wszystkich skutków w jednem okamgnieniu? Dlaczego wszechprzyczyna wysnuwa z siebie skutki pokolei, w uporządkowanym łańcuchu, idącym znikąd i w nieskończoność?

— Aby dać na to odpowiedź — rzekł głos drugi — aby dać na to skuteczną, ostateczną odpowiedź, trzeba wprzód wiedzieć bez uszczerbku, czem jest ona w sobie, czem jest w istocie wszechprzyczyna.

— Zaczekajcie, o święci mężowie bodhi, zanim sięgnąć do istoty wszechprzyczyny, trzeba określić dobrze jej charakter zewnętrzny. Pytam więc, o mężowie bodhi, czy wszechprzyczyna jest to jedność, czy też wszechprzyczyna jest to wielość.

Wystąpił czcigodny Nagardżuna:

— Jeżeli, o ojcowie, powiemy za Wzniosłym Gautamą, że Ona, Praświadomość jest podmiotem bez orzeczeń, jest wnioskiem poza rozumowaniem, jest słowem poza znakami mowy, to powiemy: Ona, praświadomość, istnieje nie bytując, czyli istniejąc nie jest. A to co nie jest, nie daje się poznaniu.

Na to jeden przez drugiego, Madhjamicy, uczniowie czcigodnego Nagardżuny:

— Zawsześ też za Czcigodnym powiadamy, że niema prawdy w dyskursywnem poznaniu i niema norm obowiązujących poznania.

— Bo dwa są sposoby poznawania i wnikania: pratyaksha i anumâna. Zmysłowem postrzeganiem jest pratyaksha, a wnioskowaniem o niewidzialnem z widzialności jest anumâna.

— A skoro pratyaksha jest bezpośredniem chwytaniem indywidualnego, zaś indywidualne nie jest rzeczywiste, bo rzeczywiste jest Jedno będące Wszystkiem i czyniące wielość złudzeniem, to pratyaksha nie wnika w Tathate i nie da się w niej ująć Praświadomość.

— A skoro anumâna jest wnioskiem o ogólnem-niewidzialnem, z widzialnego-indywidualnego, zaś widzialne-indywidualne nie daje poznania Prajaźni, to i anumâna, zależna od pratyakshy, nie może dać o niej poznania.

Uśmiecha się milcząc Nagardżuna.

Wtedy świątobliwy przeor:

— Niech mówi przemądry Dignaga.

Rzekł Dignaga:

— Jedno w tych dwu sposobach, jedno w dwu jest zawsze, o mężowie, wszelkie poznanie. Znakiem indywidualnym jest postrzeżenie zmysłowe. Znakiem ogólnym jest pojęcie wywnioskowane. Znakiem indywidualnym, poszczególnym i znakiem ogólnym, wywnioskowanym posługuje się równocześnie poznanie. Na współdziałaniu obydwu tych wyznaczeń polega, o mnisi, wszelkie poznanie.

Na to Nagardżuna:

— A skąd wiesz, o Dignago, kiedy jest prawdziwem, a kiedy jest fałszywem poznanie?

Uśmiecha się milcząc Dignaga.

Rzekli zgiełkliwi Mimamsacy:

— Każde poznanie o tyle jest prawdziwe, o ile go nie unieważni nowe, inne poznanie. Do tej chwili jest ono prawdziwe, dopokąd go nie uczyni fałszywem to lepsze, prawdziwsze poznanie.

I rzekli tamci drudzy, ze szkoły Samkhya:

— Każde więc poznanie jest albo prawdziwe, albo fałszywe. To znaczy: każde poznanie jest albo prawdziwe — o ile inne nie uczyni go fałszywem, — albo fałszywe — gdy inne wykaże je nieprawdziwem.

I rzekli Dżaini:

— Nie tak, o wielka Samkhyo, ale każde poznanie jest równocześnie prawdziwem i fałszywem.

I rzekli spokojni wyznawcy Sautrantika:

— Nie tak, o Dżaini, ale każde poznanie z zasady jest fałszywe, staje się zaś prawdziwe, gdy je potwierdzi doświadczenie.

Wtedy świątobliwy przeor:

— Myślę, że nie skończył jeszcze Dignaga.

Rzekł Dignaga:

— A czemże jest doświadczenie?

Rzekł Nagardżuna:

— Doświadczenie jest to rzeczywistość widzialna. A rzeczywistość widzialna to wielość dharm. A wielość dharm to ruchomy proces zależnego powstawania.

Na to Dignaga:

— Czy istnieje wielość dharm-praw, czy też istnieje jedna Dharma-Prawo, które objawił nam wzniosły Gautama? Rozumiesz o co pytam Nagardżuno: Czy istnieje wielość dharm-praw, czy też istnieje jedna Dharma-Prawo?

Na to Nagardżuna:

— Istnieje wielość poszczególnych substancyj - bytów, istnieje wielość dharm — praw, o Dignago.

Porwą się uczniowie Jogaczary:

— Wielość odrębnych praświadomości jest złudą. Tak, wielość odrębnych świadomości jest złudą.

Więc skoczą Madhyamicy, uczniowie Nagardżuny:

— Więc cóż jest przedmiotem indywidualnych spostrzeżeń?

Na to poważny Dharmakirtim, wznosząc dłoń jak kielich latosu:

— Obrazy, o świątobliwi. Obrazy, o świątobliwi, są przedmiotem indywidualnych spostrzeżeń. Mówi bowiem Gautama: Cóż jest świat? Świat jest samsârą, świat jest Karmą, świat jest Prawem. O świątobliwi, to wszak przyznacie, że świat jest odwetem czynów na sprawcy czynów. To co istnieje, czemże jest, o mnisi, jak nie potokiem kolejnych momentów świadomości, kolejnych stanów?

Rzekli Dżaini:

— Nic więc, prócz stanów świadomości, nie istnieje, o Dharmakirtim? Odpowiedz prędko, wyraźnie, a bez sprzeczności z samym sobą.

Na to poważny Dharmakirtim, prędko, wyraźnie i bez sprzeczności z samym sobą:

— To, co rzeczywiste, jest potokiem momentów świadomości, następujących w odwiecznej zależności po sobie. To co rzeczywiste nie istnieje, lecz dzieje się, nie staje się, lecz działa. Takiem jest rzeczywiste, o świątobliwi.

Rzekł Nagardżuna:

— A jednak, o Przezacny, popadłeś w sprzeczność z samym sobą.

Uśmiechnął się milcząc Dharmakirtim.

Rzekł Dignaga:

— Napisał gdzieś Nagardżuna: „Święci mężowie niezliczonemi fortelami zwalczają spory djalektyczne, a gdy ich unikną, radują się jakby uniknęli trucizny". Dlatego świątobliwy Nagardżuna zarzuca przeciwnikom sprzeczność z samym sobą. Ale potrzebny jest spór o rzeczy pierwsze tym, którzy uprawiać ślubowali święte jnânad moksa, zbawianie przez poznanie, zbawianie przez oświecanie słowem. Któryż święty obejdzie się bez subtelnej nauki o wnioskowaniu? Więc nie czyń przeszkód Nagardżuno, wiesz bowiem, że Dharmakirtim nie był sprzeczny z samym sobą.

Rzekł Dharmakirtim:

— Byłbym sprzeczny, gdybym uznawał wielość dharm, wielość substancyj poszczególnych. Ale ja nie uznaję wielości dharm, lecz jedną absolutną Praświadomość. Łańcuch stanów — działań snuje się niby w nas — indywiduach, naprawdę jednak snuje się on w Jednem, powszechnem, ponadosobowem. To jest bytem. A więc byt jest nietrwały.

I rzekł autor Pradżnaparami tapindarthy, przemądry Dignaga:

— Wyłącznie realną jest świadomość. Ale nie poszczególna samsâra jest tą realnością wyłączną, o mnisi. Jest nią Tathata, niewysławialna (w czem zgodny jestem z nauką Mahajany), Wszechjedna Praświadomość. Byt jest złożony z chwil, nietrwały. Dlatego byt jest złudą. Dlatego byt jest jak uczy Wzniosły, odwiecznym agregatem cierpienia. Odrębność jaźni powstaje przez dane czystej zmysłowości, na której opiera się cała konstrukcja pojęć. Wyniszczajmy odrębność jaźni, o Oświeceni.

I rzekli Jogaczary:

— Widzialność daje pozór, jakby była wielością dharm. Ze złudy wielości dharm powstaje byt nietrwały. Z nietrwałości bytu powstaje niewola. Znacie, o świątobliwi, wieczny kołowrót niewoli: narodziny, trwanie, rozkład, zniknięcie.

Rzekł Dharmakirtim:

— Niktami są byty osobne. Nie przestanę aż do śmierci wołać, o Oświeceni: Niktami są byty osobne. Bo bytów osobnych wcale niema, a tylko zło nas usidla w byty osobne. Jest tylko Wszystkość — Nicość, którą odsłania Joga.

I odezwał się głos z ciemnej nyży:

— Więc jeżeli wyzwala was wiedza, jeżeli jnâna zbawia od cierpienia, to powiedzcie, znawcy Jogi, powiedzcie o święci bodhisatwowie: czem jest Wszystkość-Nicość, którą odsłania Joga?

Z nyży ciemnej wyciągnął ramię ten głos i otworzył bezdenne wieko milczenia.

Po długiej chwili rzekł przeor:

— To wie tylko Wzniosły. I on nam powie. Wczytujcie się tylko pilnie w jego słowa.

Rzekli Jogaczary:

— Wszystko, co jest słowem Budhy, jest dobrze powiedziane, o Święty.

Na to Madhyamicy:

— Nie tak, o Jogaczary, ale wszystko, co jest dobrze powiedziane, jest słowem Buddhy.

Zaperzyli się Jogaczary. Płomień lampy pełgał i kopcił, jakby noc wyciągnęła już rękę po jego złotą różę. W tej samej chwili wszedł do refektarza brat odźwierny i składając ukłon oświadcza, że mąż jakowyś, daleką utrudzony drogą i w mocno zaprószonem odzieniu stoi u bramy.

— Siedm razy zakołatał mąż ów — zakomunikował odźwierny. — Siedm razy zapukał ów mąż do bramy.

— A czegóż chce ów mąż? — pyta przeor. — Czy zapytałeś, czego chce ów mąż, o Abdhirparatro?

— Ów mąż pragnie przemówić do was, o Świątobliwi.

Ten i ów zaśmiał się, kryjąc twarz w cieniu. Ale przeor, siwy jak gołąb, wzniósł rękę.

— Przyprowadź tu męża, o Abdhirparatro, przyprowadź prędzej męża tego, który chce do nas przemówić.

Zdziwił się czcigodny Nagardżuna, zdumiał się przemądry Dignaga i Dharmakirtim brwi podniósł, a całkiem już nie rozumieli o co chodzi Jogaczary. Czyż ma się mieszać w dysputy Oświeconych każdy nieznajomy przybysz? Szemrali więc, spoglądając z ukosa na rozgorzałe oczy starego przeora, nasiąkłe niepojętem natchnieniem. Wtem roztworzyły się drzwi refektarza i razem z wiatrem wtargnął do wnętrza słoneczny promień.

— Mgła ustępuje — rzekł Nagardżuna.

I wszedł Gautama.

Wówczas znieruchomieli ci, co siedzieli i stali, zastygli w czerwone statuy, a tylko przeor dźwignął się z krzesła z kości słoniowej i wznosząc pionowo ramiona w górę, zawołał głosem bez tchu, ale stłumionym:

— O Panie!

Powtórzyli wszyscy chóralnym rozgwarem (Madhyamicy i Sautrantiki i Samkhya i Mimamsacy i Jogoczary):

— O Panie!

Wszedł Gautama.

Na posadzce refektarza zapłonęło słoneczne szkliwo. Przez wąskie okna widać było przekreślone blaskiem dymne, niebieskawe kłębowiska, szybko uciekające w górę. Kurtyny podnosiły się, odsłaniała się Scena.

Gautama Buddha rzekł:

— Jak znawcy złoto przyjmują, zbadawszy je uprzednio przez nagrzanie, rozłupanie i przy pomocy kamienia probierczego, tak i wy, o mnisi, winniście przyjmować słowo moje zbadawszy je, nie zaś na podstawie autorytetu.

— Bo nie wszystko, co się podaje za słowo moje, o mnisi, jest słowem mojem.

Więc zawołali wszyscy mnisi:

— O Panie!

I rzekł Gautama:

— Wynijdźcie za mną.

I wyszli mnisi za Gautamą na światło dzienne, wyszli wszyscy na wielki, płytami kamiennemi wyłożony dziedziniec.

Mgły ustępowały pospiesznie, jak wojska rozgromionych cieni. Mury wyłoniły się. Osrokończaste dachy bodły głąb powietrzną, jak bawół bodzie wiatr szablistemi rogami. Krajobraz odtajemniczał się z pod miękkich osłon liljowych, odzyskując całą swą plastyczną wypukłość, wklęsłość i przepaścistość. Widać było wyraźnie, nad klasztorem, bielejący zrąb drugiego okolnego muru, zasłaniającego następny poziom góry. Tylko wyższe piętra wzniosłego złomowiska Wieży nie wyłuskały się jeszcze z chłodnej i ciężkiej kąpieli obłoków. Strzeliste ciało Tajemniczej nie wynurzyło się jeszcze w całem porażającem pięknie.

I rzekł Gautama:

— Uczyńcie koło.

I uczynili mnisi zamknięty krąg wokół Gautamy, wpatrzeni w jaśniejące oblicze tego, który stał w pośród nich spokojny, czujny, skupiony, od wieków przebudzony, w szarem zaprószonem odzieniu, podparty sękatym kijem podróżnym.

I rzekł im wtedy:

— Jak lampa gaśnie w blasku oślepiającym słońca, tak gaśnie żywot indywidualny w Nirwanie.

Światem wieczystych wzorów dla rozsnowy, światem wieczystych celów dla dusz ludzkich, oto czem jest Nirwana.

Pomiędzy niebem praw wiecznych, a ziemią bezpośrednich momentów świadomości, pomiędzy Jednią Dharmy-Prawa a wielością dharm poszczególnych, w powietrzu zawieszony, stoi ów tancerz otchłani: Człowiek, budując pomost między ziemią a niebem, rzucając kładkę przepaścistą między Samsârą a Nirwaną.

Pomiędzy tem, co powstaje i niszczeje paratantrą Samsâry, a pomiędzy tem co nigdy nie powstaje i nigdy nie niszczeje, parinishpanną Nirwany, pośrodku stojąc, mnich w siebie zapatrzony pilnie spogląda na oba te elementy, gorliwy, czujny, skupiony, poskromiwszy pożądliwość i wynikające z niej utrapienia.

Rzeczywistością względną, powstającą z rozdziału, jest paratantra Samsâry. Rzeczywistością absolutną, powstającą z utożsamienia, jest parinishpanna Nirwany. Od rzeczywistości względnej do rzeczywistości absolutnej, wyzwalając to, co powszechne w indywidualnej substancji Samsâry, oto jaką drogą podąża mnich, wyćwiczony w samoujmowaniu, oto jak rozdziera wszystkie zasłony.

Czemże jest, o Oświeceni, święty akt skupienia, święty akt samoujmowania? Jest on, o Oświeceni, wytrwałem przezwyciężaniem rozdziału, jest on świadomem, wolnem wytwarzaniem stanów i jest on świadomem, wolnem oglądaniem stanów. Świadomem, wolnem wytwarzaniem stanów i świadomem, wolnem oglądaniem stanów mnich się wyzwala ze złudy odrębności, o Oświeceni, mnich się zespala w wszechjednem, mnich się przeistacza w Praświadomość. Tak oto, przez wytrwałe wyobrażanie sobie Atmana, mnich formuje sobie Atmana.

Skończonem i nietrwałem jest wszystko, co się rodzi z Samsâry. Ale nieskończonem i wiecznotrwałem jest wszystko co się rodzi z Nirwany. Dlatego niech wygaśnie w tobie to, co urodzone z Samsâry, o Święty, a niech się w tobie narodzi to, co bierze żywot z Nirwany.

Dlaczego mówię, o Święci, że Nirwana jest Wszechświadomem, że Nirwana jest Nieskończonem? Oto dlatego, że Nirwana jest prazasadą, z której wywodzi się nieskończoność świadomych i wszechświadomość skończonych.

I dlaczego mówię, o Święci, że Nirwana jest Wszechbytem, że Nirwana jest Nieistnieniem? Oto dlatego, że Nirwa-

(Ciąg dalszy na str. 5-ej).

O idealiźmie i realiźmie (5)

Według mojego poglądu istnieje hierarchja jakości według tego, które z nich musimy uznać za konieczne dla przyjęcia wogóle istnienia Istnienia Poszczególnego z trwaniem samem dla siebie i ograniczoną rozciągłością, odgraniczonego od reszty świata. I będą to te właśnie jakości, które. jako istotne dla przedmiotów, przyjmujemy w poglądzie życiowym, z dodatkiem „wewnętrznego dotyku". który w poglądzie tym mało jest jako taki uwzględniany: z punktu widzenia praktyki mało obchodzi każde (IP) jak się ono samo dla siebie konstytuuje, o ile ogólny stan wewnętrzny, będący kompleksem niejasno zlokalizowanych czuć muskularnych i organów wewnętrznych, nie przekracza pewnej granicy ujemności, lub też jakości nieprzyjemne (które narówni z przyjemnemi jako składowe każdego prawie kompleksu przyjąć musieliśmy ze względu na zachowanie, a nawet powstanie indywiduum żywego) nie osiągną pewnego natężenia (bólu). Ważniejsza jest projekcja zewnętrzna. której warunkiem jest oczywiście istnienie osobowości samej dla siebie, zagłuszone w świadomości (czyli nie występujące w trwaniu jako takie, a raczej w tle zmięszanem) dla celów praktycznych. Ale mylnem jest znowu upraktycznianie psychologji i widzenie tylko tego, co jako zastosowalność i przystosowalność dla zachowania indywiduum i gatunku jako takie rzuca się w oczy, a nie widzenie koniecznych, a mniej się w praktyce w oczy rzucających warunków takich mechanizmów praktycznych. Doprowadza to bowiem do koncepcji przesadnego automatyzmu w ujęciu tych rzeczy, które żadną miarą do modelu fizykalnego, ani do jakiegoś niepojętego w istocie „żywego mechanizmu" sprowadzić się nie dadzą. Ale o tem na innem miejscu. Już to rozdzielenie własności rzeczy na nieistotne i istotne jest punktem wyjścia dla idealizmu: powoli do nieistotnych włącza się wszystkie istotne, nawet własności kształtu, jako różnie zlokalizowane „czucia przestrzenne (formalne), związane zawsze razem z innemi jakościami w nierozdzielne całości. w których one odegrywają wprawdzie tylko rolę" momentów niesamodzielnych, ale w abstrakcji pojęciowej wydzielić się dadzą. ¹) I w tem tkwi, jak w większości częściowych poglądów poglądu życiowego zdrowa część idealistycznego światopoglądu, który trzeba włączyć z konieczności w pogląd realistyczny, nie doprowadzony znowu do zupełnego absurdu kompletnego odproblemienia: rzeczy nie są tem czem nam się wydają — ale nasze ciało jest tem właśnie, czem jest i niczem innem, a z niem my sami. Rzeczy muszą być jednak czemś same w sobie jeśli są czemś dla nas: tu musi następować odpowiedź realizmu poza-doświadczalna, wyprowadzona logicznie z absolutnie pewnych prawd poprzednio postawionych. ²) Przyczyną tego stanu rzeczy, że „coś nie jest tem na co wygląda" leży w samem jądrze istoty Istnienia, w jego rozdziale na indywidua same dla siebie [(IPN)] i świat, z tychże indywiduów złożony, jako z jedynych bytów samych dla siebie, który musi przedstawiać się dla tego danego jednego indywiduum, które jako takie od środka rozpatrujemy, jako coś inaczej danego, niż jego własna rozciągłość sama dla siebie, czyli ciało. Ale wniosek idealizmu połowicznego stąd, że wszystko, co nie jest naszem ciałem jest nierealne, albo twierdzenie, że są jaźnie, ale bezprzestrzenne, a to, że dane „ciało" związane jest z daną jaźnią, lub że między przedmiotami zachodzą pewne związki, określone jedynie jako „przyporządkowania" bez realnej podstawy, a wziętych niewiadomo skąd, jak n. p. „przedustanowiona harmonja" Leibniza, są koncepcjami niekoniecznemi i stwarzającemi obraz świata niepojęty, w którym rozwiązania problemów zastąpione są werbalnemi czysto stwierdzeniami. Oczywiście logicznie nic zarzucić temu nie można, ale obraz, który w ten sposób dostajemy posiada luki, w których jak jakieś „metafizyczne" szmaty powiewają wiszące w absolutnej nicości jakości stanowiące „przeżycia" bezprzestrzennych, „punktalnych" jaźni bo przecież w przestrzeni one muszą jednak się znajdować o ile nie unicestwimy Przestrzeni razem z Czasem werbalnem stwierdzeniem, że są one pustemi formami „empirji" (?) tych bezprzestrzennych jaźni. Chodzi o to, aby każdy pogląd doprowadzić do jego ostatecznych własnych konsekwencji i wykazać jego potajemne, milczkiem przyjmowane założenia, w których czają się niby - wyeliminowane problemy. Tak samo jak „złuda świata" nieodpartym jest logicznie solipsyzm, dający jeszcze dziwniejszą wizję istnienia: ma on to samo źródło swej logicznej nieodpartości, co idealizm, będąc jego ostatecznie krańcową formą: źródło to: jedyność i jedność każdej absolutnie samotnej, jako trwanie przez drugie trwanie, nieprzenikalnej, osobowości. Ta właściwość najistotniejsza Istnienia jest przyczyną całego szeregu problemów i logicznej możliwości różnorodności ich rozwiązań, o ile porzuci się jedno, jednoznaczne pojęcie rzeczywistości poglądu życiowego, rzeczywistości naszej i świata. Jedynie konsekwentnym idealizmem jest solipsyzm, równoznaczny z wyrzeczeniem się wszelkich innych rozwiązań i wogóle nawet stawiania problemów filozoficznych. Ale musi być właśnie konsekwentny t. z. że solipsysta, po skonstatowaniu, że nim jest, nie ma według mnie prawa powiedzieć już ani słowa więcej — inaczej przeczy sam sobie. Może ktoś powiedzieć, że istnienie różnych systemów filozoficznych może być objęte również solipsystycznym poglądem — owszem, o ile chodzi o innych (o „widma" w trwaniu solipsysty) — ale sam solipsysta musi milczeć — to jest jedyna zasada wykraczająca poza sam solipsyzm ³) — bo, jeśli mówi coś ponadto, sam przeczy istocie swego poglądu. Dlatego filozof sumienny zabierający się do pracy nie może jako zasady kierowniczej przyjąć przyjmowania tylko tego co jest absolutnie bezwzględnie pewne, bo wtedy musi być solipsystą, jeśli nie chce sprzeciwić się swojej zasadzie; bo pewne są ostatecznie tylko i jedynie nasze przeżycia — zaprzeczenie istnienia przeżyć, przyjęcie Nicości Absolutnej aktualnej jest logicznie sprzeczne, jest nonsensem. Solipsyzm trzeba albo przyjąć, albo odrzucić — najbardziej niemoralne filozoficznie jest stanowisko kokietowania solipsyzmu, jako czegoś tymczasowego (w rodzaju zasady systematycznego wątpienia Descartes'a) a potem przezwyciężanie go w imię tylko co pogardzonego poglądu życiowego, dla zbudowania systemu połowicznie idealistycznego, ponieważ ostatecznie istnienie choćby istot nam podobnych jest prawie (ale właśnie tylko prawie) pewne. Są więc trzy drogi intelektualnie uczciwe t. zn. bez samookłamania: a) solipsyzm konsekwentny, absolutny — absolutnie pewny— nie ryzykuje się nic za cenę absolutnej bezpłodności; b) pogląd życiowy odproblemiony i c) realizm z konieczną dozą umiarkowanego idealizmu w znaczeniu twierdzenia, że przedmioty świata zewnętrznego nie są tem, czem nam się wydają; wszystkie inne drogi są połowiczne, deformujące rzeczywistość, a nadewszystko tanie, ponieważ idąc niemi wymigujemy się od problemów, zamiast stawiać je na ostrzu noża. I to właśnie mam do zarzucenia idealizmowi.

V. Co daje nam idealizm?

Co daje nam istotnie idealizm wzamian za zdeformowaną w stosunku do życiowego poglądu wizję świata, jakie są jego korzyści za które możemy się wyrzec normalnego, związanego z poglądem życiowym poglądu na rzeczywistość? Otóż idealizm, z chwilą gdy się już nastawimy czy nakręcimy tak, aby nie widzieć jego niesamowitości, daje nam zupełne uspokojenie metafizyczne w obrębie jednolitego systemu pojęć, czego realizm, akcentujący rzeczywistą dwoistość istnienia, nie obiecuje i dać nie może. W świecie idealistycznym niema tajemnicy (przynajmniej pozornie) — wszystko jest wiadomem, bo niema stosunku rzeczy do jej zjawiska, ponieważ wszystko jest zjawiskiem tylko, a w jaki sposób „punktalne" poza-przestrzenne i poza-czasowe w istocie (bo Czas i Przestrzeń są tylko formami „empirji", zredukowanej do cienia) jaźnie mają w swej świadomości te zjawiska, idealistę to nic nie obchodzi. A tu został przesunięty, a nie wyeliminowany problem stosunku bytu samego w sobie (jaźni, świadomości, osobowości) do tego, co jest poza nim ⁴). Nic nie pomoże, że jaźń zredukowana została do „matematycznego punktu" ⁵) i pozostawiona poza czasem — jakiś stosunek jej do całej empirji być musi, tak samo jak stosunek do niej form: Czasu i Przestrzeni — ale o tem jaki jest on idealista milczy — bo jakiż może być stosunek wogóle między elementami tak absolutnie heterogenicznemi. Problemy więc są, tylko ze sfery koniecznych do przyjęcia realnych właściwości Istnienia przesunięte zostały w regjony idealne, gdzie nie wymaga się ich objaśnienia, według zasady, że „nie wszystko wogóle wyjaśnionem być musi" (kto postawił ten postulat explicite? — zdaje się nikt); owszem, ale chodzi o to, czy przyjmujemy za niewyjaśnialne to, co narzuca nam samo Istnienie jako coś ostatecznego, czy też to, co wymyśliliśmy sztucznie, aby pozornie tylko uchylić się od rozwiązania stawianych przez nie problemów realnych. A w obrębie tej pogardzanej w pewien sposób „empirji" zupełnie wystarcza pojęcie „przyporządkowania". Ale o ile w poglądzie psychologistycznym przyporządkowania, takie a nie inne, wynikają jako konieczności ukonstytuowania świadomości — bez tych przyporządkowań, które wylicza Cornelius w swojej „Psychologie als Erfahrungswissenschaft" i w „Transcendentale Systematik", jest niewyobrażalny ten byt sam w sobie, który dla idealisty jest czemś poza wszystkiem, niczem nie uwarunkowanem, absolutnem. A w jaki sposób doczepia się do tego ta, podwójna zresztą jako doświadczenie czegoś „bliżej" bądź co bądź tej jaźni leżącego i świata zewnętrznego, empirja taka, a nie inna — on tego nie podaje. Narówni w stosunku do obu jej stron („doświadczenia" ciała, stanów psychicznych, uczuć i przedmiotów zewnętrznych) stosuje on swoje pojęcie przyporządkowania, chociaż w obu wypadkach ma ono zupełnie inne znaczenie: przyporządkowania psychologicznego i fizykalnego, między któremi oscyluje normalne pojęcie przyporządkowania życiowego, oparte o odproblemiony życiowy pogląd. Ostatecznie idealista zawsze ma furtkę: sprowadzenia wszystkiego do przeżyć w imię poglądu psychologistycznego. Ale czemu w takim razie istnieje ten świat dany nam w poglądzie życiowym, a dalej w rozwiniętym z niego poglądzie fizykalnym — niewiadomo: mogłoby go nie być wcale, a jaźnie istniałyby sobie dalej: mogłaby panować w nim zupełna dowolność, mógłby być jednym ciągłym cudem, w którymby nie panowały żadne przyczynowe czy funkcjonalne związki. Czemu nie jest tak właśnie, a jest to przyporządkowanie, takie a nie inne — czemu musi istnieć świat przedmiotów i musi na tle tego powstawać w umysłach myślących stworzeń jakiś wogóle fizykalny pogląd, na to idealista nie ma nic do powiedzenia. Widzimy więc, że eliminacja tajemnicy jest tu tylko pozorna — ulega ona przesunięciu na tle zasugestjonowania się w pewnym kierunku, który powstać musi na tle właściwości samego Istnienia, jego „bifurkacji" na (IP) i otaczający świat z (IPN) ⁶) złożony i to świat w istocie swej przestrzenno - czasowy, w formy te, raczej jedną formę dwoistą nie to włożony jak w pudełku, ale wtopiony, z niemi jedność stanowiący, a nie istniejący gdzieś (gdzie i jak?) poza niemi i tylko jako „nędzne zjawisko" w nich się przejawiający. Widzimy, że idealista ulega złudzeniu: sprowadziwszy jaźń do jakiegoś „metafizycznego" bezprzestrzennego i bezczasowego punktu jako jedyną rzeczywistość i unicestwiwszy w ten sposób świat, zniżając go do roli pozoru i złudy, myśli, że usunął w ten sposób niepokojącą tajemniczość bytu. Ale wyrasta ona w formie problemu stosunku tejże punktalnej jaźni do złudy, która ją otacza, a samo pojęcie złudy, mające sens jedynie w stosunku do rzeczywistości, traci go kompletnie i oto wszystkie problemy wracają przez szpary i szczeliny pozornie nieprzepuszczalnego gmachu, ponieważ wszech - złuda niczem nie różni się od wszech-rzeczywistości: rozwiązanie problemu jest czysto werbalne — zmieniła się nazwa, w której pozornie kryła się jakaś moc, jak w magicznem zaklęciu; ale ta moc właśnie okazuje się złudą i puste słowa idealisty miota wicher zwątpienia po świecie, jak zwiędłe liście żywych niegdyś drzew i krzewów.

(c. d. n.)

S. I. Witkiewicz.

---

¹) A nawet wydzielają się w pewien sposób na tle zmięszanem bezpośrednio, przy zwracaniu uwagi np. raz na formę jabłka, inny raz na jego kolor.

²) To właśnie było celem pracy p. t. „Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia" i nie mogę tu odpowiedzi tej szczegółowo rozwinąć.

³) Oczywiście problem wielości solipsystów też nie powinien wzruszać prawdziwego solipsystę — są to dla niego tylko jego przeżycia, jak inni ludzie i świat dookolny.

⁴) Tak samo nie obchodzi Husserla stosunek „aktu" do „składających go jak cegiełki" elementów hyletycznych.

⁵) I to nawet nie oddaje tej transformacji, którą pojęcie to przechodzi w systemie idealistycznym — jest to nieporównanie więcej ponieważ przestrzenne pojęcia (punkt) są tu już nieadekwatne.

⁶) N oznacza liczbę mnogą. (IP) = Istnienie Poszczególne — (IPN) = Istnienia Poszczególne.

Sprostowanie. W n-rze 7-ym „Zetu" szpalta 1-sza wiersz 64 od dołu zamiast „self-consistence", ma być „self-consistency"; wiersz 57 od dołu zamiast „intrinsec", ma być „intrinsic". W n-rze 8-ym, szpalta 1-sza wiersz 17 od góry, zamiast „życiowego", ma być „żywego" W n-rze 9-ym, 3 szpalta, 28-y wiersz od góry zamiast „samego", ma być „samem".

Legendy dnia i nocy

Wyminąwszy starannie powierzchowną, nagminnie fałszowaną „ludowość", zabezpieczony przed zgubną w skutkach dla poety (v. Czuchnowski) „proletarjackością", *Stanisław Piętak*, syn wsi i poeta wsi, buduje własną, ściśle autonomiczną postawę poetycką. Wsparty na sobie samym, buduje *własną poetykę.*

Drugi skolei tom *) tego niedawno debiutującego autora przynosi nowe, ciekawe jego zdobycze, daje znaczną krystalizację mgławicowych raczej dotąd jego możliwości.

Piętak jest poetą wsi w najpełniejszem i najszerszem tego słowa znaczeniu. Wsią przesiąknięty jest do najtajniejszych drgień psychiki. Poezja jego, jak i psychika, całą sobą *przystaje* najściślej do przyrody, pulsując jednym, wspólnym z nią rytmem. Poeta utożsamia niejako siebie i swą poezję z głosem ziemi; można powiedzieć, że już nie pisze o wsi, ale poprostu *pisze wieś*, pisze przyrodę.

Ziemio, czy to ty wołasz? —
oto znów stoję — twoje płynne
tchnienie,
słowo najcichsze nizinnego sioła.

Z tą postawą autora wiąże się nierozerwalnie kwestja poetyki, która u Piętaka znajduje *organiczne*, niejako automatyczne rozwiązanie. Długość wiersza i graficzne traktowanie go, swoboda spięcia rymem czy asonansem, długość zwrotki, wszystko to nastawione jest na oddanie najwierniej wewnętrznego rytmu nieprzerwanego potoku wrażeń i obrazów, płynących zwartą masą poprzez ustawicznie nadwrażliwą wyobraźnię poety.

W stosunku do poprzedniego tomu wykazuje autor znacznie większe opanowanie wypowiedzi, wyższy stopień organizowania jej i władania ponoszącą go do niedawna kaskadą poezji. Zdaje zresztą sobie sam z tego sprawę, stwierdzając po męsku:

Dziś ja mam nad tobą władzę, o Siło.

Integralny liryzm Piętaka, przepojony całkowicie smętkiem elegijnym, coraz częściej pobrzmiewa nutą rzetelnego, optymistycznego zaufania w swe siły. Poeta wydobywa się ze splotów ślepej, bolesnej siły fatalistycznej tworzenia, z *konieczności* tworzenia, wyraźnie przeciwstawia jej *wolną* świadomość twórcy, organizującego elementy artystyczne. Zgłębiając tajemnicę słowa, odkrywa całe niebezpieczeństwo jego ubezwładniającego uroku:

Dziś jak w całun zatulać muszę twarz
— boję się uroku słów,
Tyle w nich czadu, niemocy.

W związku z opanowywaniem wyrazu artystycznego, podkreślić należy rugowanie obcych elementów teoretycznych. toczących zwłaszcza pierwsze utwory poety.

Dojrzewanie poetyckie autora nie wpływa — co ważne — w najmniejszym stopniu na szczerość jego wypowiedzi, na bezpośredni stosunek jego do poezji; Piętak pozostaje poetą integralnym.

Mirosław Starost.

---

*) *Stanisław Piętak: Legendy dnia i nocy*, Bibljoteka „Okolicy Poetów" — 1935. Skład główny: T-wo Wydawnicze Warszawa. Str. 24.

Przypominamy o odnowieniu prenumeraty za bieżący kwartał wydawniczy

I rzekł Gautama

(Dalszy ciąg art. ze str. 4-ej).

na jest prazagadką, w której ma znaleźć rozwiązanie nieistnienie bytujących i wszechbyt tych, którzy nie istnieją.

Jako wszechprzyczyna, Nirwana jest to praświadomość nieskończona, jako wszech-cel, Nirawna istnieje nie będąc jeszcze. bo nie istniejąc już jest odwiecznym celem.

Królestwem istot świętych, wyzwolonych z Samsâry, w Jednię Powszechną zestrojonych królestwem świętych, utwierdzającem się w duszach przebudzonych, królestwem świętych, rozpostartem na wszystkich globach niebios, oto czem jest, o Święci, Nirwana.

Jak słońce odbija się w niezmąconej tafli jeziora tak i to Jedno przegląda się w Sobie — Nirwanie.

I rzekł Gautama:

— Spójrzcie w górę.

I mnisi spojrzeli w górę.

Ogrom błyszczący rozpowijał się z obłoków. Ruchome wstęgi mgieł wiły się, kurzawiły, chwiały, jak fantastyczne bluszczowisko wężów oplatających wieżę. Wiatr wydobywał z ich paszcz melodyjne syki i poświsty. Słońce prześwietlało kłąb i gasło. ukazując razporaz, gdzieś w niebotycznej wysokości, kryształową fatamorganę.

Poniżej odemknęły się przepaściste głębie. Tam, pod stopami olbrzymi dzwon powietrza pustką swoją oddawał w sinych wklęsłościach skał głuche, basowe brzmienie miljarda trzmieli. Waliło w niemilknący gong morze. Skądś, zawszad, zdaleka bulgotał monotonny rozgwar rojących się rzesz ludzkich, zawikłanych w Samsârę. Wiły się serpentyny ścieżek urwistych zrzadka usiane ciemnemi sylwetkami pielgrzymów, im bliżej klasztoru, tem pustsze. W dole kołysała puszcza kadzielnice swoich duszących zapachów, a z pomniejszonej perspektywą świątyni dolatywał śpiew braminów.

— Oto Samsâra — rzekł Gautama, wskazując rozszumiały padół. poczem palec jego ugodził jak strzała w cel podniebny. — A oto Nirwana.

Ledwo to wyrzekł Gautama, gdy rozprysł się ostatni mgielny zator i w aureoli wszystkich kolorów tęczowych, w szmaragdzie i topazie, w ametyście i szafirze, na rozgorzałem tle lazuru, roziskrzył się biały sopel światłości hen w górze i słońce rozpromieniło zenit w potop śnieżnej śreżogi. Było tak. jakby najwyższy szczyt Himavatu wyśnił nagle swą białość przerażającą z pomiędzy szalów obłocznych oblepiającej go chmury. Lodowiec zionął ogniem rozżarzonego złota.

Rozkołysał się gong, zahuczały lamaickie surmy. Ramiona wystrzeliły ku niebiosom.

-- Nirwana — zaśpiewał zachwyt — Nirwana...

Wronskiana

G. Garcia, prof. uniwersytetu w Limie (Peru), nawiązując do pracy K. Jankowskiego: „Problem Hoene-Wrońskiego o statycznej równowadze cieczy", ogłosił w „Sprawozdaniach z posiedzeń T-wa Naukowego Warszawskiego", zeszyt 7—9, rozprawę: „Superficie equipotencial compleja que envuelve a un cuerpoformado de masasfluidas". To samo zagadnienie, w sposób odmienny, rozważa P. P. Demiańczuk w swej rozprawie: „Déduction des équations de l'équilibre de Hoene-Wroński pour le système déformable", umieszczonej w rozprawach Warszawskiego Obserwatorjum Astronomicznego.

F. Warrain, żarliwy badacz i głęboki znawca filozofji absolutnej, kończy druk tomu II dzieł H.-Wr. z własnemi komentarzami; jednocześnie drukuje swą pracę p. t. „Philosophie de Transfini".

Z gorącem uznaniem podkreślić należy ożywioną i na wysokim poziomie kulturalnym stojącą działalność, jaką na rzecz naszej ojczyzny rozwija pan J. C. van Sanden, wice-konsul polski w Colombo na Cejlonie. Ostatniemi czasy ukazał się obszerniejszy jego artykuł w piśmie „The Searchlight" z 27 czerwca i 3 sierpnia 1936 r. W artykule tym analizuje autor, w sposób możliwie najbardziej popularny, koncepcję ustroju państwa, opartą na filozofji absolutnej Wrońskiego, zwłaszcza na „Metapolityce". Wyłuszcza istotę antynomji społecznej, odnośną rolę Zwierzchnika i poddanych w państwie, przeznaczenie Ciała Kierowniczego i t. d.; wreszcie zestawia z idealnym ustrojem państwa — obecną konstytucję cejlońską wykazując jej bardzo zasadnicze braki i wskazując drogę naprawy. — We wrześniu zaś pan J. C. van Sanden wygłosił w Ceylon Law Students' Union obszerny odczyt o nowej konstytucji polskiej, tu również nawiązując do koncepcji politycznej Hoene-Wrońskiego. Prelegent uważa, że nasza nowa konstytucja znacznie się zbliżyła do tej konstytucji wzorowej, którą jego zdaniem wykreśla filozofja absolutna. Po odczycie rozwinęła się ciekawa dyskusja, będąca dowodem, że idee wielkiego naszego myśliciela znajdują oddźwięk w najbardziej kulturalnych sferach Anglików cejlońskich. Dłuższe sprawozdanie z odczytu zamieściło w n-rze z 4 września pismo codzienne „Ceylon Independent".

Jerzy Braun w rozprawie: „Die slavische messianistische Philosophie als Entwicklung und Vollendung der deutschen philosophischen Systeme Kants und seiner Nachfolger", umieszczonej w Nr. 3—4 „Germanoslavica", 1935, wielostronnie omawia doktrynę H.-Wrońskiego zaznaczając, że filozofja absolutna, przez odkrycie Prawa Stworzenia i Prawa Postępu, stanowi uwieńczenie dociekań filozoficznych.

Artykuł M. Brensztejna w t. XIX „Nauki Polskiej" p. t. „Nauka w Republice Litewskiej" zawiera wiadomości o naukowej działalności ks. Aleksandra Dombrowskiego, b. profesora Akademji Duchownej w Petersburgu, znanego nam w Polsce jako światły krzewiciel nauki Hoene-Wrońskiego. Autor pisze, że ks. prałat prof. A. Dombrowski (Dombrauskas), jeden z najuczeńszych Litwinów żyjących, matematyk, filozof, lingwista i pisarz, obecny prezes Litewskiej Katolickiej Akademji Nauk, wielki wielbiciel Hoene-Wrońskiego i zwolennik jego doktryn filozoficznych i matematycznych, które niejednokrotnie omawiał w wydawanym przez siebie miesięczniku „Draugija", zebrał niemal całą kolekcję prac naszego filozofa i wszystko, co o nim gdziekolwiek pisano.

P. Chomicz, z okazji Międzynarodowego Kongresu Meteorologicznego w Warszawie, nawiązując do najnowszych badań atmosfery za pomocą sond balonowych i radjowych, przypomina na łamach Warszawskiego Dziennika Narodowego, że wykryte na drodze doświadczalnej zjawiska izotermji (warstwy atmosfery o stałej temperaturze na pewnej wysokości) i inwersji (następującego ponad warstwą izotermiczną wzrostu temperatury) przewidziane były przez H.-Wrońskiego matematycznie i zostały wyłożone w należycie rozwiniętej teorji, w jego „Prolegomenach" (polski przekład tego dzieła wydała Książnica-Atlas).

Dr. B. Babski podaje w „Polonji" ze zrozumieniem zarys życia i twórczości H.-Wrońskiego, którego nazywa „jednym z największych mężów myśli i czynu".

P. Jan Dąbski z Warszawy uzyskał stopień mgr. matematyki na podstawie rozprawy o metodzie Hoene-Wrońskiego rozwiązywania równań wszystkich stopni.

T-wo Hoene-Wrońskiego (Instytut filozofji absolutnej), zgodnie z uchwałą walnego zebrania swych członków, wyraziło p. p. Ksaweremu Jankowskiemu i Piotrowi Pawłowi Demiańczukowi uznanie za ich prace nad mechaniką niebios Hoene-Wrońskiego.

Rzeczywistość a logika
V.

Nauczyciel arytmetyki w szkole początkowej zaczyna od dodawania, a kończy na dzieleniu. Nie wiem czy ten początek jest słuszny i bardzo wątpię, aby był korzystny dla poczucia rzeczywistości — natomiast wiem napewno, że nauczyciel pierwszego kursu szkoły artystycznej powinien rozpocząć od D z i e l e n i a. Znaczenie całości artystycznego tworu nie wyraża się w tem co znaczą poszczególne jego człony same w sobie, — ale przeciwnie; znaczenie poszczególnego członu określa się rolą, jaką ten człon odgrywa w danej całości organicznej. Wynika stąd, że gdy treść całości ulega zmianie, zmieniać się musi również treść każdego poszczególnego elementu składowego; gdy zaś zniszczymy treść całości, niszczymy temsamem treść każdego jej członu.

Rozważaniu powyższe wiążą się z metodą budowania pojęć ogólnych (omówioną poprzednio); i myślę, że dobrze będzie, jeżeli na chwilę przerwiemy tok myśli i powrócimy do tych pojęć. Metoda polegająca na wyławianiu cech wspólnych dla zbudowania pojęcia ogólnego, opiera się na założeniu, że rzeczywistość określona jest sumą pewnych cech. Wystarczy rzekomo wyliczyć pewne cechy, aby określić daną rzeczywistość. Takie ujęcie opiera się na poczuciu, jakoby istniały jakieś cechy same w sobie — cechy niezależne od *stosunków* jakie zachodzą pomiędzy poszczególnemi cechami, a przedewszystkiem pomiędzy każdą poszczególną cechą a całością. Nauki przyrodnicze wykazują na każdym kroku, że sprawy mają się wprost przeciwnie. Wiemy że temperatura wiąże się bezpośrednio ze stanem skupienia, a w konsekwencji ze wszystkiemi cechami fizycznemi, jak ciężar gatunkowy, twardość, sprężystość, a także kolor, smak, zapach i t. d.; temperatura wiąże się bezpośrednio także ze wszystkiemi właściwościami chemicznemi — wpływa ona zatem na wszystkie cechy fizyczne i chemiczne materji. Równie ścisłe związki ujawniają się pomiędzy wszystkiemi cechami organizmów żywych. Wiadomo np. że proporcje poszczególnych części ciała zależą wzajemnie od siebie. Malarz, czy rzeźbiarz, wyczuwający te rzeczy, wie, że na danym torsie nie można osadzić głowy wziętej z innego torsu; wie on także, że danej budowie odpowiada pewien rytm ruchów; że z tą budową wiążą się pewne właściwości charakteru i t. d.

Związki te spotykamy wszędzie, ale pomimo to skłonni jesteśmy stale poszczególne cechy rozpatrywać niezależnie od innych, i dziwimy się, gdy nam np. ktoś powie, że czarne owce mogą bez szkody dla zdrowia spożywać zioła, które działają trująco na białe owce — albo że masa ciała zależna jest od szybkości — albo że podziemne złoża mineralne mają wpływ na organizmy roślinne, a także na człowieka i t. p.

Jeżeli zdamy sobie jasno sprawę z tego faktu, że nie może istnieć żadna cecha niezależna od wszystkich innych cech całości, którą rozpatrujemy (a w gruncie rzeczy i wszystkich cech występujących gdziekolwiek we wszechświecie), to musimy stwierdzić, że budowanie pojęcia jako sumy kilku cech, wyrwanych ze swoich związków, stanowi motodę zupełnie sztuczną. Pojęcie zbudowane jako zlepek pewnej ilości cech, nie może być żadnym odpowiednikiem rzeczywistości, której cała treść wyraża się nie w cechach samych, ale w tem, co te cechy ze sobą łączy.

Matematyczna zasada „sumy" jest obrazem rzeczywistości, z której usunięto istotną treść tej rzeczywistości, — a mianowicie dzianie się (czas). Matematyczna zasada sumy odpowiada pewnej złudzie rzeczywistości i możnaby powiedzieć, że jest wyrazem owej „Maji", o której mówi mądrość wschodu.

Praktyka pedagogiczna potwierdza w pełni powyższe stanowisko. Każdy dobry nauczyciel rysunku nakłania ucznia przy studjum natury do ujmowania najpierw całości rysowanego zjawiska, aby uczeń mógł tę całość dzielić na poszczególne człony. Przy kompozycji ornamentu nakłania dobry pedagog do rozpoczęcia pracy od ogólnej idei, a potem poleca przeprowadzić tak zw. „podział", czyli rozczłonkowanie płaszczyzny, zgodnie z tą ogólną ideą. (Istnieją szkoły ogólnokształcące, które usiłują powyższą zasadę stosować w różnych dziedzinach szkolenia. Znam szkołę w Szwajcarji, która podaje arytmetykę w ten sposób, że zaczyna od rozkładania pewnego zespołu na człony. Nauczyciel zachęca dzieci np. aby rozkładały na człony zespół 12-tu gwiazdek i wytwarzały w ten sposób różne organizacje owego tuzina; na tej drodze powstają w formie przypuśćmy rysunkowej pewne ugrupowania np.:



[1])

Nowoczesne metody nauki czytania, stosowane w wielu szkołach (także i u nas) polegają również na powyższej zasadzie. Wychowawca pokazuje dziecku napis obejmujący całe zdanie np. „Kasia czesze pieska" uzupełniony odpowiednią ilustracją. Dziecko chwyta graficzny charakter całości tego zdania i łączy tę całość graficzną z pełną myślą. Następnie zwraca wychowawca uwagę dziecka na to, że zdanie to rozpada się na trzy słowa, którym odpowiadają trzy oddzielne formy graficzne. Wreszcie przystępuje wychowawca do wyjaśnienia poszczególnej litery).

Z powyższych uwag wynikałoby, że matematyczne pojęcie „sumy" jest bardzo niebezpieczne dla myśli, dążącej do ujęcia rzeczywistości i że powinno być przez pedagogów należycie oświetlane i bardzo ostrożnie i umiejętnie stosowane. Analizując równanie: „A + B = C", stoi matematyk na takim stanowisku, że w znaku „C" nie mieści się nic pozatem, co się mieści w znaku „A" oraz w znaku „B". W rzeczywistości jest naturalnie inaczej, ponieważ w znaku „C" tkwi siłą rzeczy również wszystko to, co zostało wyrażone symbolem „+". W tym symbolu utajone jest właśnie owo dzianie się, owe napięcia, jakie istnieją pomiędzy „A" i „B", w ramach całości „C". Matematyka pomija to dzianie się, — pomija te pojęcia *celowo*, — ale w rzeczywistości nie *może* ich nigdy pominąć.

(Chcąc dać pełniejszy wyraz rzeczywistości trzebaby dopełnić znak „C" owym utajonym w nim napięciem — trzebaby niejako dopełnić znak „C" symbolem „+", — trzebaby zatem narysować np. taki symbol: „A + B = + C").

Nietylko w sztuce, ale i w całym świecie rzeczywistości widzimy stale i wszędzie zjawisko, że całość, którą umiemy podzielić na pewną ilość części, różni się zasadniczo od sumy tych części. Ozon różni się od dwóch atomów tlenu, kolor biały różni się od sumy wszystkich barw tęczy, płótno różni się od sumy nici, rój pszczół różni się od sumy tych owadów i t. d. Zatem jeżeli wolno nam się posługiwać matematycznem pojęciem sumy dla pewnych specjalnych celów, to jednak powinniśmy *stale* pamiętać o tem, że jestto tylko pewne uproszczone ujęcie, nie wyrażające rzeczywistości jako takiej. Wobec tego możnaby powiedzieć, że sienkiewiczowskie: „dwa razy dwa daje lampę" nie wyraża koniecznie absurdu; może to być również drastyczna charakterystyka rozbieżności, jaka istnieje niewątpliwie pomiędzy jednostronnością ściśle ilościowego ujęcia zjawisk, a pełnią logiki wyrażonej w rzeczywistości, uwzględniającej różne jakości.

Ponieważ artystę obowiązuje właśnie ta logika, która się wyraża w jakościach, przeto, mówiąc o logice artystycznej, należałoby w miejsce zasady identyczności wprowadzić inną zasadę, — należałoby mianowicie powiedzieć, że żaden przedmiot nie jest samym sobą, ale czerpie swoją treść ze stosunków jakie go łączą z całością. Ze stanowiska artystycznego należałoby się przeciwstawić takim określeniom, jak „kompozycja" albo „składnia językowa", „zespół barw", czy linij i t. p., ponieważ słowa takie naprowadzają na zupełnie fałszywe ujęcie zawisk [2]).

* * *

W moim podręczniku logiki omówione są najpierw pojęcia i wyobrażenia a potem sądy, co wywołuje poczucie, jakoby istniały najpierw samoistne pojęcia, i jakoby sądy powstawały przez zestawianie tych pojęć. Logika artystyczna (jak to starałem się właśnie unaocznić), ujmuje sprawę wprost odwrotnie, — i tutaj prawpodobnie tkwi źródło nieporozumienia pomiędzy temi dwoma ujęciami rzeczywistości.

Tę niezgodność logiki pojęciowej z logiką artystyczną możnaby starać się wyjaśnić, stwierdzając poprostu alogiczność przejawów artystycznych. Takie załatwienie sprawy narzuca się tembardziej, że sztuka — podług zapatrywania się większości teoretyków, — jest w swojej najgłębszej treści i r r a c j o n a l n a. — Cóż to właściwie oznacza? Wydaje mi się, że różni ludzie, wypowiadając zgodnie powyższe zdanie, rozumieją je bardzo rozmaicie. — Chodzi przedewszystkiem o to czy słowo „i r r a c j o n a l n y" należy rozumieć jako: „nie mieszczący się w ramach logiki pojęciowej", czy też jako: „obcy wszelkiej zasadzie logicznej" względnie: „sprzeczny z wszelką zasadą logiczną".

Sądzę, że problem powyższy jest jednym z najbardziej palących problemów dnia dzisiejszego; domaga się on jakiegoś rozumnego rozwiązania właśnie obecnie, kiedy ogarnia nas kryzys zarówno myśli, jak i sztuki.

Problem ten należy z natury swojej w równym stopniu do teorji sztuki, jak do teorji myśli. Nieda się bowiem zaprzeczyć, że logika artystyczna splata się nierozerwalnie z logiką matematyczną i że nie można tych dwóch dziedzin od siebie odgrodzić.

Omawiając pojęcie rośliny, starałem się unaocznić, że treść tego pojęcia nie mieści się w ramach danego kształtu, — ale wypływa z całego otoczenia, a — biorąc rzecz ściśle — z całego świata. — Bez powietrza, wody, słońca, owadów, zwierząt i t. d. słowo „roślina" stałoby się zupełnie pustym dźwiękiem a kształt zupełnie niezrozumianym kształtem podobnie jak słowo „oparcie", czy „siedzenie" bez stołka (względnie innego sprzętu). Fizyka współczesna doszła — o ile wiem — również do takiego właśnie ujęcia rzeczywistości. Każdy punkt przestrzeni stanowi węzeł energetyczny i jest niejako wykładnikiem napięć działających wskroś całego kosmosu. Rachunek wykazuje podobno że gdyby owe napięcia kosmiczne przestały działać, zaniknąćby musiała wszelka substancja materjalna; każdy pyłek eksplodowałby niejako i roztopiłby się w otaczającej go nicości. W nicości każda rzecz musiałaby się stać również nicością. Tak więc istnieje ogromnie ścisła analogja pomiędzy logiką twórczości artystycznej, a logiką rzeczywistego dziania się.

Ponieważ nikt nie może wątpić, że logika pojęciowa jest również pewnym odpowiednikiem owej pełnej rzeczywistości, przeto narzuca się pytanie, jaki zachodzi stosunek pomiędzy logiką pojęciową, a zasadą sztuki.

Otóż istnieje ciekawe zjawisko, że teoretycy sztuki uznają *powszechnie* irracjonalność najgłębszych założeń sztuki, ale równocześnie uznają *powszechnie* istnienie matematycznych związków w każdej formie artystycznej. Znane jest wszystkim matematyczne ujęcie muzyki w Grecji, matematyczne ujęcie piękna ciała ludzkiego (Leonardo da Vinci), matematyczne ujęcie architektury (proporcje) i t. d. Zarówno dawni jak współcześni teoretycy sztuki powołują się ciągle na cyfry, na wspólną miarę, na złote cięcie, na różne koncepcje geometryczne — a pomimo to uważają sztukę za zjawisko irracjonalne. Nie wydaje mi się, aby takie stanowisko można było uznać za poprawne, i nie widzę żadnej możliwości zaprzeczenia temu faktowi, że w każdej formie artystycznej tkwi *także* logika matematyczna, — logika myśli abstrakcyjnej.

Skoro więc, z jednej strony, to co nazwałem logiką artystyczną przenika cały świat rzeczywistości, a z drugiej strony — skoro logika myśli abstrakcyjnej tkwi w każdym tworze sztuki, czyż nie należy przypuszczać, że te dwie zasady, powiedzmy te dwie logiki dadzą się uzgodnić ze sobą również w świadomości człowieka?

(C. d. n.). *K. Homolacs.*

[1]) Pragnę zwrócić uwagę także na bogactwo treści, jaka się przy takiem ujęciu wlewa w pojęcie tuzina.

[2]) Problem stosunku całości do części występuje najjaśniej w dziedzinie sztuki, ponieważ sztuka polega na wytwarzaniu pewnych jakgdyby o s t a t e c z n y c h c a ł o ś c i. W świecie zewnętrznym nie spotykamy całości tak pełnych jak w sztuce, ponieważ każda całość jest tu ze swej strony członem jakiejś wyższej całości. Twór artystyczny jest wyrazem samego człowieka, który przedstawia najpełniejszą organizację ze wszystkich jakie istnieją na ziemi, ponadto zawdzięcza rzeczywisty twór artystyczny swoją samoistność także i temu faktowi, że nie ulega ewolucji, chociaż jest wyrazem dziania się, czyli ewolucji. Dzieło sztuki jest tedy jakby mirażem pełnej *samowystarczalnej* rzeczywistości i wydaje mi się, że jest ono jedynem zjawiskiem, do którego zastosować można zasadę identyczności bez żadnych niejako zastrzeżeń (ale tylko w odniesieniu do całości można istotnie powiedzieć, że każde dzieło sztuki „jest samym sobą"). Dla tej samej przyczyny zaznacza się w tworze artystycznym najsilniej i najjaśniej zależność części od całości. To też względność zasady identyczności ujawnia się najjaśniej, gdy ją probujemy zastosować do poszczególnych członów pełnej formy artystycznej; tutaj bowiem ogarniamy tą ostateczną całość, z której czerpią *całą swoją treść* wszystkie poszczególne człony.

Sprostowanie

W nrze 10 (82) w art. wstępnym p. t. „Problem kolonjalny", szpalta 5-ta, wiersz 27 od dołu miało być: „z jego fundamentalną *antynomją* (a nie: „autonomją") społeczną". Podobnie w wierszu 23 od dołu.

Szlakiem wieczności

Czesław Ogonow-Ganowicz: Wedy Część I: Nieśmiertelność. Część II: Szlakiem wieczności. 83 str. Poznań 1925. Nakład autora. — Część III: Ewangelja 58 str. Poznań 1929. Nakład autora.

Czy można mówić o filozofji *polskiej?* Przedmiotem filozofji jest prawda, ta zaś jest jedna, więc nie polska ani chińska, nie ludzka ani anielska, tylko powszechna. Atoli c a ł ą prawdę może ująć jedynie filozofja absolutna; dokąd zaś wiedza nasza nie wznosi się aż do tej wyżyny idealnej, chwyta ona tylko poszczególne postacie czy (jeżeli wolno się tak wyrazić) części prawdy. Wówczas wybór owych części czy postaci zależy od wielu czynników indywidualnych m. i. — albo może nawet głównie — od czynnika narodowego. I w tym sensie odmienne narodowe typy filozofji istnieją niezaprzeczenie.

W tem też znaczeniu, bez obawy pomyłki żaliczyć można pracę dr. Ganowicza do ogólnego nurtu myśli filozoficznej polskiej. Na każdym kroku stwierdzamy tu nie — wpływy, ale rdzenne, podglebne pokrewieństwo z duchem Cieszkowskich, Kremerów, Libeltów. By nie trąciło to pustym frazesem, zaznaczę odrazu, co poczytuję za tak bardzo charakterystyczne dla naszej myśli wogóle (zarówno w filozofji, jak i w naszych odwiecznych dążnościach ustrojowych i zewnętrzno-politycznych), że można to uznać za specjalniej polski wkład do myśli ogólnoludzkiej. Jest tem mocne — choć o wiele bardziej uczuciowe niż wyrozumowane przeświadczenie o dwubiegunowej naturze ducha. Temi dwoma *zupełnie jednakowo ważnemi i koniecznemi* biegunami są: POWSZECHNOŚĆ i INDYWIDUALNOŚĆ. Skoro tylko zaczyna przeważać powszechność, Polak staje dęba i przejaskrawia indywidualność aż do anarchji; skoro tylko jego indywidualizm jest zaspokojony, Polak zaczyna szukać natychmiast związków z powszechnością, choćby nie upatrywał w tem żadnej korzyści własnej. Niski jeszcze poziom ludzkości wogóle, a nasze liczne wady narodowe w szczególności: oto powody, że ta nasza głęboko cenna postawa wypaczała się i wypacza ciągle, częściej przynosząc nam szkodę niż pożytek. Indywidualność w naszym ustroju społecznym — to liberum veto i niechęć do absolutyzmu; w polityce — gorący patrjotyzm; w spekulacji filozoficznej — silne wyczucie *bytu* (zasada indywidualności jako równorzędnego z *wiedzą* (zasada powszechności) składnika rzeczywistości; w religji — stale podkreślany postulat nieśmiertelności osobowej. Powszechność w tychże dziedzinach naszego życia — to: monarchizm lub dyktatura; federalizm, niechęć do podbojów, marzenia o związku państw; silna i bardzo znamienna dla naszych wielkich myślicieli dążność do Absolutu; teizm.

Dr. Ganowicza absorbuje nadewszystko dziedzina religijna, a więc: nieśmiertelność człowieka i absolutna rzeczywistość Boga. Jego Bóg nie schłania człowieka w nirwanicznej powszechności; jego Człowiek nie schłania Boga w panteistycznej czy politeistycznej immanencji. Obydwa bieguny świata duchowego trwają w swej zasadniczej odrębności, a zarazem są nierozerwalnie związane jednią ducha. I to mocne, niezachwiane ustalenie dwu krańcowych rzeczywistości wszechświata — Boga i Człowieka — to najcenniejsza zdobycz myśli autora. Słowa jego tchną tak żarliwem przekonaniem, a nieraz i takim bólem, iż niepodobna wątpić, że rozmyślania te stanowią najgłębszą treść, najistotniejszy sens jego życia.

Niestety wyczuwa się u autora pewną skłonność do mistycyzmu. Od zupełnego zbłąkania się na tych niebezpiecznych manowcach chroni go kultura filozoficzna (wysoko stawia Kanta) i dyscyplina naukowa (jest lekarzem, psychologiem i psychjatrą). Jeżeli wszakże jego pojęcie nieśmiertelności stoi o wiele pięter poniżej koncepcji Wrońskego, to dlatego właśnie, że jest ono zakażone mistycyzmem, t. zn. zgubnem niedocenianiem samorzutności stwórczej rozumu ludzkiego. Ganowicza nieśmiertelność to poprostu dar Boży, nagroda za moralne życie, więc ostatecznie stan heteronomiczny, trwanie długie czy niechby nawet nieskończone, lecz utrzymywane zzewnątrz (przez Boga) i przeto zawsze czysto względne, nie — absolutne. Zresztą spieszę dodać, że jego pojmowanie etyki jest nader wzniosłe i przejmująco wyrażone.

Z innych zasadniczych usterek zanotujmy: 1) Zgoła, sądzę, niepotrzebne wtręty okultystyczne, te wszystkie mlecznobiałe kolumny, szafirowo-błękitne strefy etc., co do których, nie widząc ich konieczności rozumowej, a nie mogąc ich sprawdzić empirycznie, musimy trzymać się zasady, że quod gratis affirmatur, gratis negatur. 2) Nic właściwie nie tłumaczące wprowadzenie czwartego wymiaru przestrzeni dla wyjaśnienia niektórych zagadkowych zjawisk medjumicznych. Gdyby owe domniemane istoty czterowymiarowe rzeczywiście istniały i działały, tobyśmy obserwowali stale — a nie tylko podczas seansów — zjawiska, przeczące znanym nam prawom fizyki. Koncepcja, że po śmierci wchodzimy poprostu w czwarty wymiar przestrzeni, stanowi nieuzasadnione ustępstwo na rzecz materjalizmu. Czwarty wymiar jest dla nas jeszcze bardziej niewyobrażalny niż owe tajemnicze fakty medjumiczne; rzekoma analogja z przestrzeniami dwu czy jednowymiarowemi — to czcza ułuda, gdyż możemy sobie wyobrazić tylko ciała *dowolnie płaskie*, lecz nigdy ciała, *naprawdę* pozbawione trzeciego wymiaru. Zresztą dlaczego czwarty wymiar, zgoła niedostępny naszym wyobrażeniom teraz, ma się stać zrozumialszy przez proste odpadnięcie naszego ustroju cielesnego? — Sęk tkwi w niepojmowaniu subjektywno-formalnej natury czasu i przestrzeni. 3) Dogmatyzm, t. j. przyjmowanie zbyt wielu twierdzeń jako pewnych bez dowodu; toteż postawa krytycznego czytelnika da się wyrazić słowami: „może być tak — ale może też być inaczej".

Na dobro zaś dr. Ganowicza, prócz wymienionych już zalet jego pracy, zapiszemy przedewszystkiem: piękną i samodzielną egzegezę ewangeliczną, oraz dający dużo do myślenia dowód na nieśmiertelne przeznaczenia człowieka — wysnuty nie, jak to się czyni najczęściej, a *contingentia mundi*, lecz raczej będący rozszerzonym i wzmocnionym *dowodem moralnym* Kanta.

Cz. J. - K.

Literatura zagranicą

Selma Lagerlöf pracuje obecnie nad udramatyzowaniem swej słynnej powieści „Gösta Berling". Premjera nawego dramatu ma się odbyć z początkiem roku 1936 w jednym z teatrów Stockholmu.

Leonarda da Vinci: „Pagine scelte precedute da uno studio biografico-critico a cura di A. Pettorelli" — — ukazały się w Turynie, nakł. wydawnictwa „Paravia".

Monografję literatury współczesnej w Stanach Zjednoczonych ogłosił w języku czeskim Otokar Vočadlo, p. t. „Současná literatura Spojených Statu od zvoleni presidenta Wilsona po velkou hospodářskou krisi" (J. Laichter, Praga).

Zebrane listy Hölderlina ukazały się w opracowaniu E. Bertrama w Lipsku (Insel-Vlg), jako pierwsza kompletna edycja korespondencji poety.

Książki i czasopisma nadesłane

Adam Bielecki: O integralnem przedstawianiu m-wymiarowych powierzchni zawartych w n-wymiarowej przestrzeni euklidesowej zapomocą funkcyj uwikłanych. Praca przedłożona jako dysertacja doktorska na wydziale filozoficznym Uniwersytetu Jag. w Krakowie 1935 r. str. 38.

Chowanna (r. VI, z. VII) Myśli Józefa Piłsudskiego (wybrał St. Papée); Bog. Suchodolski: Rola pojęcia czasu w wychowaniu; Mir. Sekreta: Rozwój idei wychowania obywatelskiego w Niemczech do wojny światowej; J. Zborowski: Świadczenia dzieci i młodzieży szkolnej w świetle psychologji i pedagogiki współczesnej (dok.); Recenzje i sprawozdania (E. Jahn u. A. Adler: Religion und Individualpsychologie, F. Geschwendt: Handbuch für den Unterricht der deutschen Vorgeschichte in Ostdeutschland); Współczesny ruch pedagogiczny; Kronika Instytutu Pedagogicznego; Zapiski bibljograficzne.

Biuletyn Polsko-Ukraiński (r. IV, nr. 41) Dwugłos polsko-ukraiński po otwarciu Sejmu i Senatu; A. Docenko: Ukraina w dobie nowoczesnej (c. d.); Z nowych wydawnictw; Varia.

Głos (r. V nr. 11) Miecz Suchocki: Wielki mit narodowy; K. Dobrzyński: Confiteor (wiersz); Aleks. Rogalski: Walka z bezideowością; Konflikt włosko-abisyński; Symbol praojców; Aleks. Koźmiński: Kluczem żórawi (wiersz); Rem. Ney: Pod światło...; Historyzm; Jan Mott: Nowy sezon teatralny w Poznaniu; K. S.: Droga do władzy; Książka o wielkopolskich malarzach.

Elán (r. VI, sierpień 1935) Jan Smrek: Frak a zlté topánky; Stan. Mečiar: Slovenská grafománia: Jan Sviták: Kronika, román, či zivé dielo; J. Smrek: Básnik doma; Laco Novomeský: Z nových básni; A. Vrbacký: Tri juhoslovanské hlasy o slovenských kultúrnych veciach; J. Smrek: Obraz od nás; Janko Silan: List; B. Pawlowicz: Posledná cesta parnika „Barbora"; Dr. V. Wagner: K. Jesennej výstave Spolku slovenských umelcov w Bratislave; P. G. Hlbina: Večer, Leto; J. Silan: Moja cesta; E. Urban: U sloviského spisovatela Frana Finzgara; J. Silan: Bez ospovedi; dr. C. Haraoui: Portrét Gabriela d'Annunzia; J. Alexy: Ako som písal svoj román Dom hori; J. Lupták: Styři básne; J. Žarnovský: Búrka; P. Horov: N. Verš júlový; P. Oliva: Ozvena; J. Patúc: Tri básne; Knihy: Hudby: Divadlo.

„Okolica Poetów" (r. I, nr. 7) Stanisław Czernik: Odwracanie tez; Alfred Łaszowski: Potrzeba takiej krytyki; Henryk Domiński: Srebrny czas; Juljan Przyboś: Cień; Mieczysław Jastrun: Pociemniały drzewa; Artur Rzeczyca: Beskid; Stanisław Ryszard Dobrowolski: Powrót na Powiśle; Ludwik Świerzawski: Powinnaś mi być; Anatol Mikułko: Białoruś; Stanisław Czernik: Elegja jesienna; Grażyna Terlikowska: Oddajcie mi; Wacław Mrozowski: Nad Narwią; Ignacy Fik: Słowa; Jan Bolesław Ożóg: Moja fotografja; Jerzy Pietrkiewicz: Prowincja: Andrzej Gorycz: Pożegnanie; Stefan Napierski: Przekłady; Leopold Lewin: Przekłady: Mikołaj Rudnicki: Uwagi czytelnika; Recenzje: Noty.

REDAKCJA: Jerzy Braun, Krosno, Rafinerja nafty (Małopolska). Kraków — Tadeusz Kudliński, Słoneczna 15 m. 9.

ADMINISTRACJA: Warszawa, Chmielna 68 m. 37, tel. 6-61-64. Prenumerata: kwartalna 3 zł., półroczna 5 zł., roczna 10 zł. Konto P. K. O. Warszawa — Jerzy Braun 153.210

Zakłady Graficzne Tow. Wyd. „Bluszcz", Warszawa, Solec 87.